

Logan.

1091 db

Wille, W. M. L. de

Ueber
Religion und Theologie.

Erläuterungen

zu seinem

Lehrbuche der Dogmatik

von

Dr. W. M. L. de Wette.

Certissimum est atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.

BACO DE VERULAM. de augm. Scient. L. I.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Berlin,

bei G. Reimer. 1821.

1310.3

Religion und Theologie

Erklärung



Gerassimov est...
res. quibus in philosophia novitate fortiter adhaerent...
sed plenius hanc ad religionem referunt...
Hanc de Venetiarum de antiqua Scientia...

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Berlin

Verlag von O. Reimer 1831

Vorrede zur ersten Auflage.

Der Verfasser hat es gewagt, eine etwas eigenthümliche Behandlung der Dogmatik dem theologischen Publikum in der Form eines kurzen Lehrbuchs vorzulegen: ein in der That mißliches Unternehmen! Die ganz kurze Darstellung mußte für diejenigen, welche meine mündlichen Erläuterungen nicht benutzen konnten, Undeutlichkeit mit sich führen, und Mißverständnisse veranlassen. Es folgt hier nun, und zwar noch vor Erscheinung des zweiten Theiles der Dogmatik, (welcher nächstens der Presse wird übergeben werden) der Versuch, meine An-

sicht der Religion und Theologie etwas deutlicher und vollständiger darzulegen. Freilich konnte ich dabei nicht ganz tief in die philosophische Grundlegung eingehen, und mußte mich fast nur an die Resultate der philosophischen Kritik, die ich voraussetze, halten; allein ich schmeichele mir mit der Hoffnung, daß ich wenigstens die allgemeine Ansicht, welche für die Theologie von entscheidender Wichtigkeit ist, klar genug gemacht habe. Und diese ist keine andere, als die Unterscheidung der verständigen, idealen und ästhetischen Ueberzeugung, welche ich für den Schlüssel der ganzen Theologie halte.

Zufolge dieser Unterscheidung geht nun meine Behandlungsart der Theologie darauf hin, die kritisch verständige Ansicht der Religion mit der ideal - ästhetischen in klare Uebereinstimmung zu setzen, gerade so wie in einem wohlgeordneten Gemüth Verstand und Glaube neben einander ihre Rechte behaupten, und keiner den anderen stört. Nicht in diesem friedlichen Verhältniß stehen die Ansichten und Thätigkeiten dieser Vermögen in der jetzigen Zeitbildung und

besonders auch in der Theologie. Sie sind vertheilt an verschiedene sich feindlich widerstrebende Partheien, welche einseitig sich entweder dem Verstande oder dem Glauben in die Arme werfen, aber eben wegen dieser Einseitigkeit keine dieser Vermögen in ihrer Reinheit und Wahrheit gebrauchen können. Der Verstand ohne Glauben wird zum Unglauben und zur leeren Täuschung, und der Glaube ohne Verstand wird zum Aberglauben und zur Schwärmerei. Und da es unmöglich ist, dem Willen des Schöpfers zu widerstreben, und eines von ihm unserem Gemüth eingepflanzten Vermögens sich ganz zu entschlagen: so muß sich immer in die verständige Ansicht etwas vom Glauben, und in die entgegengesetzte etwas vom Verstande drängen, auf beiden Seiten wird aber dadurch nichts als Verwirrung erzeugt. Indessen scheint die Partei des Verstandes jetzt den Kürzeren zu ziehen, und das Zeitalter, das vor Kurzem noch sein Heil einzig im Verstande suchte, ist geneigt, sich wieder in das Asyl des Glaubens zu begeben. Der Freigeist bekehrt sich, und statt an Gott und eine Geister-

welt zu glauben, will er ein Mehreres thun, und glaubt — an Gespenster. Das ist die Probe, welche der Zeitgeist bestehen, und wobei sich zeigen muß, ob wahre Kraft in ihm ist. Verläßt er die Bahn, die er seit beinahe einem Jahrhundert verfolgt hat, und wirft den errungenen Gewinn wieder von sich; weiß er auf dieser Bahn das hohe Ziel nicht zu finden, und taumelt, vom Lichte geblendet, wieder auf den alten Abweg; ist das Bemühen des Fleißes, des Scharfsinns, der Wahrheitsliebe vergeblich gewesen; soll jetzt noch Götze über Lessing den Sieg davon tragen: — dann laßt uns den Traum einer Fortbildung des Menschengeschlechts aufgeben, dann sind wir bestimmt, uns auf einem Kreise herumzudrehen, und am besten wäre es dann, auf dem Flecke still zu stehen.

So soll es nicht seyn, wir schreiten fort! rufen alle diejenigen, welche ein höheres Ideal der Menschenbildung im Busen tragen. Aber dann müssen wir auch wissen, wohin uns der Fortschritt führen soll, wir müssen das Ziel fest ins Auge fassen und unsere Schritte darauf hinlenken. Der

Verstand muß wissen, was er zu bestreiten hat, und was nicht; er muß nicht, vom blinden Widerspruchsgeist getrieben, seine Waffen gegen dasjenige richten, was er, als hoch über ihm stehend, achten und schonen soll; und der Glaube, seiner hohen Abkunft sich bewußt, muß es verschmähen, sich in die niedere Sphäre des Verstandes herabzusenken, und diesen frei gebornen Sohn der menschlichen Vernunft in Sklavenfesseln legen zu wollen. Herrschen soll der Glaube im Menschen, als der himmlische Genius, gesandt, dessen dunkles Daseyn zu erhellen und zu verschönern; aber die wahre Herrschaft läßt alle unter ihr stehenden Kräfte frei walten in dem ihnen angewiesenen Gebiet, und findet in der freien Harmonie des Ganzen ihr schönes Ziel.

Nichts kann uns aber zum Wegweiser dienen auf der Bahn der Bildung, als die philosophische und geschichtliche Reflexion. Jene wird uns zeigen, welches Ziel wir erreichen sollen, diese, welches wir erreichen können. Ohne Reflexion werden wir immer in Einseitigkeit und Extreme gerathen, indem wir bloß ei-

nem dunkeln Instincte folgen. Einem solchen folgten wir in der einseitigen Verstandesrichtung der Periode der sogenannten Aufklärung. Der Verstand fand sich gereizt von einer Menge von Vorurtheilen der vergangenen Zeiten, er bekämpfte sie mit der jugendlichen Hitze der neu erwachten Kraft, und liefs sich von ihr zu weit fortreißen, er streckte seine Hand nach den ewigen Heiligthümern selbst aus, und das Zujauchzen der leichtsinnigen Menge bestärkte ihn in seinem Frevel. Nun bemächtigte sich aber des Zeitalters eine gewisse Leere und Oede des Herzens, und den inneren Unfrieden konnte man sich nur so lange verhehlen, als die Sonne des Glückes lächelte. Aber bald zürnte der Himmel, furchtbare Gewitter zogen herauf, und unter ihren Donnerschlägen sank das leichte Gebäude des öffentlichen Glückes zusammen. Da erschrak der kaum noch so muthwillige Haufe, und zitternd trug er die Trümmer der eben erst zerstörten Altäre zusammen, um sie in der Eile wieder aufzubauen, demüthig gehorchend den vorher verspotteten Priestern, die nun ihr verlornes Anse-

hen wieder zu befestigen hofften. Und so scheint es denn dahin zu kommen, daß neue Esra und Nehemia, nach ängstlicher Vorschrift des Gesetzes, den alten Tempelcultus wieder aufrichten werden, ohne doch die Klagen derer, die ihn in den alten guten Zeiten gesehen, unterdrücken, noch den ächten mosaischen Geist wieder hervorzaubern zu können. Und so wie in jenen unglücklichen Zeiten des Judenthums Propheten, vom wahren Geiste verlassen, und mit den Flittern einer, der väterlichen Religion fremden ausländischen Mythologie behangen, vergebens den alten ächten Prophetismus wieder zu erwecken trachteten, nichts aber vermochten, als den Thron der neuen Hierarchie zu befestigen: so treten jetzt unter uns Theologen auf, welche die alte Orthodoxie mit den bunten Lappen einer mystischen Zeitphilosophie ausschmücken, und einem neuen Pfaffenthum in die Hände arbeiten. Der Unterschied zwischen unserem religiösen Zustand und dem der Juden nach dem Exil ist nur der, daß wir, Gott sei Dank! noch nicht ganz des wahren leben-

digen Geistes entbehren, daß das Volk nicht ganz der Führung geistloser Zeloten und beschränkter Propheten überlassen ist, und daß wir den Sieg des wahren religiösen Geistes über den dürftigen Pfaffengeist hoffen dürfen. Dieser Sieg aber kann nur durch ein klares Bewußtwerden unseres Zustandes und Bedürfnisses, also durch jene Reflexion, welche uns zeigt, was dem Zeitgeist angemessen ist und was nicht, herbeigeführt werden: denn sonst lassen auch die Besseren, welche das wahre Gute wollen, im falschen Verständniß eines innig gefühlten Bedürfnisses, sich mitfortreißen zu einer unlauteren und den Keim des Verderbnisses in sich tragenden Wiederherstellung der Religion und Kirche.

Einen kleinen Beitrag zur Ausbildung dieser Reflexion wollte ich in diesen Abhandlungen über Religion und Theologie liefern. Ich habe gezeigt, wohin die bisherige Kritik in der Theologie führen, und wie eine höhere Ansicht über sie treten muß, ohne sie zu unterdrücken; ich will den Gewinn der Verstandesuntersuchung in der Theologie bewahrt wissen, und doch

die Rechte des Glaubens geltend machen. So vertrauensvoll ich aber bin im Bewußtseyn, das Rechte zu wollen, habe ich doch wenig Hoffnuug, allgemeine Billigung zu finden. Der altgläubigen und mystischen Partei wird die schneidende Schärfe der kritischen Untersuchung zum Aergerniß und Schreckniß seyn, und die Rationalisten werden mich der Accommodation beschuldigen. Ich zittere nicht vor dem Grimme der ersteren, vertrauend der Kraft und Ueberlegenheit der Wahrheit über heuchlerische Tücke und Hinterlist in einer Zeit, welche vom Lichte der Wissenschaften erhellt ist; und den Anderen stelle sich eben diese Wahrhaftigkeit entgegen, welche ihnen zeigen mag, daß ich die Wahrheit zu verrathen nicht die Absicht haben konnte.

Zum Schlusse noch diese Bemerkung. Es wird keinem verständigen Beobachter entgehen, daß zwischen dem Staate und der Kirche, wie immer, so auch jetzt, ein bedeutungsvoller Parallelismus Statt findet. In dem einen, wie in der andern, ist ein Kampf des Alten mit dem Neuen, des Hergebrachten mit dem Hervorzubringenden.

So wenig diejenigen Recht hatten', welche Alles neu hervorbringen wollten, so wenig wird es den Anderen gelingen, Alles zum Alten zurückzuführen. Aus dem Alten und Neuen muß ein organischer Bau aufgeführt werden. Ohne Gerechtigkeit wird dieser nicht gelingen im Staate, und ohne Wahrheit nicht in der Kirche. Glaucht nicht, ihr Häupter und Führer des Volks, den Einflüsterungen der Tücke und Hinterlist, daß Gewalt und Trug den neuen Bau besser befestigen werden; nur das Gute und Wahre hat Kraft und Dauer, denn es ist von Gott, und Gott segnet und schützt es.

Berlin, im September 1815.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die Aenderungen, welche das Werk in dieser zweiten Auflage erfahren hat, sind zum Theil abhängig von denen, welche ich mit dem Lehrbuche der Dogmatik in der zweiten Auflage vorgenommen habe. Ein wichtiger Zusatz ist in den ersten Abschnitt über die religiöse Gemeinschaft hinzugekommen, und macht das dritte Kapitel aus. Ausserdem hat in dem zweiten Abschnitt das fünfte und sechste Kapitel die meisten Veränderungen erfahren, in denen man einen mildern und umsichtign Geist der dogmatischen Kritik erkennen wird. Möge

das Werk in der zweiten Auflage mehr von den kritischen Instituten beachtet werden, als in der ersten, und der Verf. so glücklich seyn, durch Beifall ermuthigt und durch gegründeten Tadel belehrt zu werden.

Weimar, im März 1821.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Von der Religion.

Erstes Kapitel.

Die verschiedenen Ueberzeugungsweisen des

Menschen Seite 1

Zweites Kapitel.

Idee der Religion — 20

Drittes Kapitel.

Die religiöse Gemeinschaft — 72

Viertes Kapitel.

Die Religion in ihren geschichtlichen Erschei-

nungen — 99

Zweiter Abschnitt.

Von der Theologie.

Erstes Kapitel.

Von der Bildung zur Religion und Theologie überhaupt	Seite 153
--	-----------

Zweites Kapitel.

Von der philosophischen Theologie	— 162
---	-------

Drittes Kapitel.

Von der historischen Theologie im Allgemeinen —	172
---	-----

Viertes Kapitel.

Von der christlichen Dogmengeschichte	— 196
---	-------

Fünftes Kapitel.

Von der christlichen Dogmatik	— 222
---	-------

Sechstes Kapitel.

Von der praktischen Theologie	— 267
---	-------

Erster Abschnitt.

Von der Religion.

Erstes Kapitel.

Die verschiedenen Ueberzeugungsweisen des Menschen.

Was die Religion sey, ist eine alte, noch immer nicht mit Beystimmung Aller beantwortete Streitfrage. Während die Frommen aller Zeiten und Völker bey aller äußern Verschiedenheit innerlich in etwas, das man Religion, Glauben, Gottesfurcht, oder wie sonst, nennt, mit einander übereinstimmen, sind die Begriffe der Weisen und Gelehrten über diesen wichtigen Gegenstand verschieden; und selbst diejenigen, welche sich zu einer gemeinschaftlichen festen äußeren Grundlage ihres Glaubens bekennen, die christlichen Theologen, sind bis auf diese Stunde uneins in Bestimmung des Wesens der Religion. Es scheint, daß man diese Sache, als zum Streite der Schule gehörend, auf sich beru-

hen lassen könne; und in der That kann man recht fromm und gottesfürchtig seyn, ohne genau zu wissen, worin die Frömmigkeit und Gottesfurcht bestehe, so wie auch, um edel und tugendhaft zu denken und zu handeln, klare Begriffe über das Edele und Tugendhafte nicht durchaus nothwendig sind: allein wenn es für den Weisen und Denker, zumal für den Theologen, unerlaßlich ist, sich über die wichtigste Angelegenheit des Menschen wissenschaftlich aufzuklären, so wird es für den Gebildeten, welcher nach harmonischer Ausbildung seines Geistes strebt, nicht ohne großen Vorthail, selbst für sein religiöses Leben, seyn, wenn er sein Nachdenken auch über diesen Gegenstand berichtigt. Wer einmal zu denken angefangen hat, wird sich in dieser Thätigkeit keine Grenzen setzen können; er wird also auch über die Religion nachdenken: thut er dieses aber auf eine irrige Weise, so wird es für seine Ruhe gefährlich werden; leicht wird er in Zweifel gerathen über das, wovon die Ruhe seiner Seele abhängt, und was eigentlich über allen Zweifel erhaben ist.

Welche Meinung man nun auch über die Religion habe, darüber wird man einverstanden seyn, daß sie eine eigenthümliche *Ueberzeugungsweise* des Menschen sey. Untersuchen wir daher ehe wir uns über den Begriff der Religion entscheiden, die verschiedenen Ueberzeugungsweisen, deren der Mensch fähig ist.

(Vergl. *Bibl. Dogm.* § 4 — 8.)

Die erste und gemeinste Art der Ueberzeugung beginnt mit der Erkenntniß, die sich auf Sinnes - Anschauung und Erfahrung grün-

det. Wenn ich entweder selbst eine Sache wahrgenommen habe, oder durch glaubwürdige Zeugen davon Kenntniß erhalte: so bin ich von der Gewißheit derselben überzeugt, und behaupte, sie zu *wissen*. Wir können diese Art von Wissen das *historische* nennen: denn alle historische Wahrheit gründet sich auf eigne Anschauung oder auf die Berichte glaubhafter Zeugen, und wo diese fehlen, müssen wir uns mit Wahrscheinlichkeit und Vermuthung begnügen. Höher schon steht ein anderes Wissen, welches uns nicht von aussen kommt, sondern unabhängig von aller Erfahrung in uns liegt, und die Gewißheit in sich selbst trägt, das sich aber doch auf die Erfahrungswelt bezieht, und mittelst dessen wir die wahrgenommenen Gegenstände bestimmter und genauer erkennen: es ist das *mathematische*, oder die reine Anschauung von Grölse, Gestalt und Zahl. So wenig kommt uns dieses Wissen von der Erfahrung, daß es vielmehr über alle Erfahrung hinausgeht; die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, die Gewißheit, mit der wir sie hinter jeder Grenze fortgesetzt denken, die Schärfe der mathematischen Figuren, und die Sicherheit, mit der wir über ihre Verhältnisse urtheilen — genug die ganz reine Geometrie und Arithmetik liefern den Beweis, daß uns diese Art des Wissens ursprünglich einwohnt, und unser geistiges Eigenthum ist, wiewohl wir uns desselben nur mittelst der Sinnenanschauung bewußt werden. Es läßt sich aber leicht bemerken, daß diese mathematische Anschauung dem historischen Wissen erst eine gewisse Verbindung, Ordnung und Bestimmtheit

giebt: denn nur mittelst derselben kann ich Gegenstände neben und nach einander wahrnehmen, ihre Grölse, Gestalt und gegenseitiges Verhältniß im Raume bestimmen, und die Ereignisse der Geschichte in ordentlicher Aufeinanderfolge auffassen.

Nach dieser historisch-mathematischen Erkenntniß aber erscheint uns die Welt bloß in augenblicklichen einzelnen Bildern, die sich ohne allen Zusammenhang aufeinander drängen würden, wenn sie nicht Gedächtniß und Einbildungskraft anbewahrten, und nicht der *Verstand* das Gleiche und Bleibende darin auffasste, in eine gewisse Einheit brächte und zum Eigenthum des Geistes machte. Diels geschieht durch die Bildung der logischen Formen des *Begriffs*, *Urtheils*, *Schlusses*, in welchen die zerstreuten Beobachtungen der Sinne zu allgemeinen Erkenntnissen erhoben werden. Zum Beispiel: Aus allen verschiedenen Bildern, welche mein Auge von der Pflanzenwelt empfangen hat, und die für sich abgerissen dastehn, bildet erst mein Verstand die Klassenbegriffe der Bäume, Sträucher, Stauden, ordnet deren Geschichte, die Art ihres Wachstums, ihre Eigenschaften u. s. w. zusammen, und bringt auf diese Weise ein Ganzes der Naturbeobachtung zu Stande. Aber auch nach dieser Ansicht ist die Sinnenwelt noch immer ein bloßes Neben- und Nacheinander, ohne inneren wesentlichen Zusammenhang. Nicht genug, daß ich die Gegenstände der Natur in allgemeinere umfassende Bilder zusammengestellt, neben einander im Raume und in der Zeit erblicke, ich will auch ihr gegenseitiges Einwirken

auf einander, ihre Veränderungen und Umwandlungen begreifen, durch physikalische Theorie. Ich suche zu dem Neben- und Nacheinander ein In- und Durcheinander hinzu. Ich bleibe nicht bei dem Einzelnen und Zufälligen stehen, was mir die Anschauung liefert; ich begnüge mich auch nicht mit der höhern Uebersicht, welche der Verstand aus der Summe aller Erfahrung bildet: ich suche in das Wesen der Dinge einzudringen und ihre Nothwendigkeit zu begreifen, ich frage nach *Ursachen* und *Gesetzen*. Ich bin überzeugt, daß in der Natur und Geschichte keine Erscheinung vereinzelt und zufällig dasteht, sondern in einen nothwendigen Zusammenhang mit andern Erscheinungen verflochten ist, und diesen vorausgesetzten Zusammenhang suche ich auf; wovon ich im Allgemeinen und im voraus überzeugt war, davon suche ich mich auch erfahrungsmässig zu überzeugen. Und so suche ich Alles in der Einheit eines Ganzen zu begreifen, und nicht nur unter sich selbst, sondern auch mit mir und meinem Daseyn zu verknüpfen: ich erhebe mich nicht nur zu der Ansicht einer *Natur* und *Geschichte*, sondern zu dem allumfassenden Begriff einer *Welt*.

Sehen wir, woher uns diese Betrachtungsart der Dinge kommt, so sind es nicht Anschauungen und Wahrnehmungen, die uns die Sinne und Erfahrung liefern, sondern reine, von der Erfahrung unabhängige Begriffe, die wir erst auf die Erfahrungsgegenstände anwenden, wodurch wir zu der Einheit und Allgemeinheit gelangen, welche jener Betrachtungsart zum Grunde liegt. Der

Begriff der Ursache und Wirkung z. B. ist nicht Ergebniss der Erfahrung; denn diese giebt mir nur Erscheinungen neben und nach einander, ohne ihre ursachliche Verkettung darzustellen; dafs ich einen solchen Zusammenhang zwischen ihnen vermuthet, und ihn dann wirklich auffinde, ist blofs Sache meiner Vernunft, welche sich nicht mit der äufsern Verbindung der Dinge befriedigt, sondern eine innere sucht. Wenn ich eine Stimme höre, und zugleich einen Menschen sehe, welcher die Bewegung eines Sprechenden macht: so sind es eigentlich nur diese beiden Erscheinungen, welche mir die Erfahrung liefert, und mein Verstand ist es, der sie nach dem Gesetz der Ursache mit einander verbindet. So ist es auch mit andern solchen Verbindungsbegriffen. Ich sehe einen Gegenstand, z. B. einen Baum, unter mancherlei Verhältnissen und Zuständen, bald grünt er und blüht, bald ist er kahl und dürr, bald zeigt er diese Farbe, bald jene: dafs ich nun diese verschiedenen Gegenstände in einer Einheit, als wechselnde Zustände desselben Gegenstandes, derselben Substanz, verbinde, ist Sache meines Verstandes. Schon die mathematische Anschauung läfst mich alle diese Verschiedenheiten auf eine Einheit, die äufserer räumliche, beziehen; aber dafs ich sie zugleich innerlich verknüpft denke, kann nur durch die Thätigkeit meines Verstandes geschehen.

So haben wir also eine dritte Erkenntniss, die *verständige* oder *philosophische* aus *Begriffen*, gefunden, wodurch die historisch-mathematische erst vervollständigt und zu einem Ganzen der Erfahrung mit Einheit und Nothwendigkeit

erhoben wird. Diese drei Arten der Erkenntniß machen das menschliche *Wissen* im eigentlichen Sinne oder die *erste Ueberzeugungsweise* des Menschen aus. Wenn wir behaupten etwas zu wissen, so wird dieses immer zu unserer Erfahrungskennntniß, oder zur mathematischen Anschauung oder zu den Begriffen des Verstandes gehören, und meistens wird es das Ergebniß aller dieser Erkenntnisse zusammen seyn. Der gemeinschaftliche Charakter dieser Ueberzeugungsweise ist, 'daß sie sich immer auf die Welt in Zeit und Raum und auf deren endliche, beschränkte und bedingte Verhältnisse bezieht, und uns, bei allem Streben nach Einheit und Ganzheit, nur Stückwerk zeigt. Wir rühmen uns heutzutage einer ausgebreiteten und tiefen Naturkennntniß. Wir verstehen die Gesetze des Himmels, wir messen die Bewegungen der Gestirne, und begreifen den Bau und die Entstehung ihrer Systeme; aber bald sind wir doch ans Ziel unsers Forschens gelangt, wo uns die ewige starre Naturnothwendigkeit entgegentritt: über die Materie und ihre Grundkräfte vermögen wir nicht hinauszudringen, sie spottet aller Erklärung. Selbst wenn wir unser eigenes Gemüth zum Gegenstand des Wissens machen, sind wir an die Schranken der endlichen Ansicht gebunden, und können unser inneres Wesen nicht begreifen: dessen Thätigkeiten und Veränderungen mögen wir beobachten, und in Zusammenhang bringen, aber der Quell, woraus sie fließen, ist uns ewig verhüllt. Und ersteigen wir die höchste Stufe des menschlichen Wissens, und suchen in philosophischer Speculation die Gesetze unseres Verstandes selbst,

nach denen wir Alles beurtheilen, in ihrer Reinheit zu erfassen: so erblicken wir eben nur die Beschränktheit unserer Erkenntniß in ihrem hellsten Lichte, und schauern davor zurück. Wir erkennen, daß wir mit den engen Formen unseres Verstandes das unendliche Wesen der Dinge nicht zu fassen vermögen, daß wir, wo wir ein Ganzes festzuhalten glauben, doch nur Theile eines höheren Ganzen ergriffen haben, daß wir, bei allem Eindringen in den Zusammenhang der Naturerscheinungen, doch nur an der Oberfläche stehen bleiben, und das wahre Wesen der Dinge nicht ergründen, und daß, wenn wir von Bedingung zu Bedingung aufsteigen, wir nie zu dem Unbedingten gelangen, und das, worin Alles seinen Halt findet, nicht erreichen können.

(Vergl. *Bibl. Dogm.* § 9 — 14.)

Wäre der Mensch an diese Ansicht der Dinge allein gewiesen, so wäre er die Beute des Zweifels und des inneren Widerspruchs; er sähe sich in eine Welt geworfen, die ihm ewig fremd bleiben müßte, die er nicht verstehen, in der er sich selbst nicht verstehen könnte. Vom Strome der wechselnden Erscheinungen, den er nicht zu beherrschen vermag, von dem er selbst wieder verschlungen wird, fortgezogen, würde er sich selbst verlieren, und sich der Wandelbarkeit Preis geben. Wie alles um ihn her, würde er sich selbst nur als das Werk einer blinden Nothwendigkeit erscheinen, und einen Abgrund des Nichts vor sich erblicken, vor welchem er mit Entsetzen zurückbebt. Aber jene Betrachtungsart führt von selbst zu einer höheren, in welcher der menschliche Geist seine Befriedigung und Verständigung

findet. Können wir auch in der Erfahrungswelt die Einheit, Vollendung und Unbedingtheit nicht finden, die wir nach den Gesetzen unseres Verstandes darin suchen; so tragen wir jene Ideen doch in uns selbst, und können uns in der Beschauung ihrer selbst in ihrer Reinheit, ohne Anwendung auf die nicht dazu stimmende Erfahrung, die innere Ruhe sichern. Sehen wir uns auch in unserm natürlichen Daseyn dem Wechsel der Erscheinungen und dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen, so erkennen wir uns doch, kraft eines unvertilglichen Selbstgefühls, unserem besseren Selbst nach, darüber erhaben, wir fühlen, daß in uns etwas Ewiges lebt, der Wandelbarkeit der Erscheinungswelt unerreichbar, und fürchten den Tod nicht, der nur unsere irdische Hülle, nicht unsere *unsterbliche Seele* anzutasten vermag. Und so können wir uns zwar den Gesetzen der Naturnothwendigkeit mit unserem sinnlichen Wesen nicht ganz entziehen, wir folgen den Trieben des Bedürfnisses und der sinnlichen Lust, und huldigen dem vergänglichen Werthe der Dinge; aber auch dieses berührt unser besseres Selbst nicht; *frei* kann der *vernünftige Wille* der Naturnothwendigkeit gebieten, und die niederen Triebe zügeln, wir erkennen einen *ewigen Werth* unseres Lebens an, dem wir allen wandelbaren Besitz und Genuß, dem wir das irdische Daseyn selbst zu opfern vermögen. Indem wir uns aber so mit unserem unsterblichen freien Geist in eine Welt der Ewigkeit und Freiheit emporheben, können wir die uns gleichen Wesen nicht davon ausschließen, wir erkennen auch ihnen ein ewiges freies Seyn zu, wir finden uns mit ihnen in ein

geistiges sittliches Reich vereinigt, in welchem nur der freie Wille Gesetze giebt, denen wir alle mit freier Unterwerfung huldigen. Selbst die todte Natur um uns her, welche nach der Ansicht des Verstandes nur den starren Gesetzen der Nothwendigkeit gehorcht, verklärt und belebt sich nach dieser Betrachtungsart zu einem freien unabhängigen Seyn, das einem höheren Gesetz gehorcht und einem höheren Zwecke dient. Und über diesem allen erblicken wir mit diesem geistigen Auge des *Glaubens* den Urquell alles Seyns, den Gesetzgeber und Regierer der Welt, von dessen Allmacht Alles abhängt, dessen heiliger Wille Alles zum besten Zwecke lenkt: in dieser höchsten Idee der menschlichen Vernunft finden wir den festen Halt, der uns nicht wanken läßt, die heilige Ruhe des Gemüths, die uns sonst nirgendsher werden kann.

Wenn man, wie Viele wollen, auch diese *zweite Ueberzeugungsweise* Wissen nennt, so bezeichnet man das entgegengesetzteste mit demselben Namen, und verwirret die Sprache. Nur indem wir das Wissen aufgeben, das uns nicht befriedigt, gelangen wir zu dieser Betrachtungsart der Dinge; indem wir die Gesetze der Natur verwerfen, entsteht uns die Idee des Ewigen und Freien, die Idee der unsterblichen Seele und eines wahren Seyns der Dinge, und indem wir das Mannichfaltige und Zufällige, was uns die Welt, vom Verstande angesehen, selbst in ihrer höchsten Einheit und Nothwendigkeit, darbietet, übersteigen, gelangen wir zu der vollendeten Einheit und Nothwendigkeit in Gott. Allerdings giebt es darüber auch ein Wissen, nämlich das der Selbst-

erkenntniß, welches uns die Nothwendigkeit dieser Ueberzeugungsweise zum Bewußtseyn bringt, und uns bis zu dem Puncte hinführt, wo das Wissen aufhört und ein höheres Gebiet beginnt; aber ein objectives Wissen giebt es darüber nicht, sondern hier herrscht allein der *Glaube*. Daß das Wissen mit den ewigen Ideen nichts zu thun hat, sehen wir schon daraus, daß es für sein eigenthümliches Geschäft an ihnen keine Gegenstände findet. Das Wissen will Besonderes unter Allgemeines fassen, und aus Allgemeinem Besonderes entwickeln, es will bestimmen, zergliedern und vereinigen: aber was läßt sich über die Ideen der Ewigkeit, der Freiheit und des Absoluten mehr sagen, als daß sie sind? Läßt sich das Zeitliche aus dem Ewigen begreifen, und wie aus seinem Princip ableiten? Wohl hat man zu jeder Zeit dergleichen versucht, aber wenn man sich nicht in abgeschmackte Fabeln und Phantasieen verlor, so war es immer der reine einfache Ausspruch des Glaubens, den man nur etwas ausgeschmückt und eingehüllt als angebliches Resultat des Wissens vortrug. Und so wird es auch ewig mißlingen, die Welt aus Gott wissenschaftlich zu begreifen: ein endliches Mannichfaltige vermögen wir in einer Einheit zu begreifen, aber das Unvollendbare, das wir nie übersehen und umfassen können — und ein solches stellt die Welt dar — kann nur, indem wir uns darüber stellen, und somit alles Wissen aufgeben, in einer Einheit verbunden gedacht werden. Nein! hier erkenne der menschliche Geist seine Schranken, und demüthige sich vor dem, was hoch über ihm steht, was er nicht erkennen und begreifen

wozu er sich nur im Glauben emporschwingen kann.

So aber bei diesem Gegensatz des *Glaubens* und des *Wissens* würde der Mensch noch immer nicht die volle Selbstverständigung finden, eben weil beide einander entgegengesetzt sind. Was hülfte es ihm, an Gott, Freiheit und Ewigkeit zu glauben, wenn er diese Ideen nicht in der Welt selbst wiederfinden, und aus ihnen die Räthsel derselben lösen könnte? Würde ihn der Gedanke an Gott und seine heilige Weltregierung trösten in den Kämpfen und Stürmen des Lebens, wenn er nicht in den Ereignissen die Hand Gottes erblicken, und seine Allmacht darin verehren könnte? Würde ihn die Welt trotz seines Glaubens an ein wahres Seyn der Dinge nicht mit tausend Widersprüchen verwundend berühren, wenn er nicht in ihren Erscheinungen selbst das ewige Licht durchschimmern sähe, in ihr selbst das wahre Seyn ahnete? Würde ihn der Glaube an einen ewigen Zweck der Welt vor Zweifeln schützen bei den mancherlei Täuschungen des Lebens und der Geschichte, wenn er nicht über den niedern Zwecken des Menschen einen höheren wirklich entdecken könnte? Und würde nicht Alles kalt und stumm um ihn her bleiben, wenn er nicht mit dem Einzelnen sich zu befreunden, und in ihm den Ausdruck des Ewigen und Uebersinnlichen zu deuten verstünde? Aber auch dieses Vermögen ist den Menschen gegeben; nur liegt es nicht in seinem Verstande, sondern im *Gefühl*. In der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen Menschenlebens tritt der religiösen *Ahnung* die Erscheinung des wahren Seyns und

des ewigen Zweckes der Dinge entgegen: von der lieblichen Blume bis zum erhabenen Anblicke der Gletscher, vom lächelnden Säugling bis zur Seelengröße eines Cato und Sokrates verkündigt uns Natur und Geist die Wahrheit und Wirklichkeit der ewigen Ideen, daß etwas höheres in den Dingen lebt, als was wir mit Begriff und Maas verfolgen und erreichen können. Ja, es giebt heilige Augenblicke, in welchen wir einen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit selbst, die Spuren der ewigen Allmacht und Güte, in der Welt erblicken, sey es in den großen Schauspielen der Natur, oder in den gewaltigen Fügungen des Schicksals.

Untersuchen wir die Natur dieser *dritten Ueberzeugungsweise* näher, so finden wir, daß wir mit dem Gefühl, gleichwie mit dem Verstande im Urtheil, das Besondere dem Allgemeinen, das Mannichfaltige der Einheit unterordnen, daß die Regeln aber, nach denen wir die Dinge in der Ahnung beurtheilen, nicht, wie die des Verstandes, bestimmt in Begriffen auszusprechen sind. Etwas ganz anderes ist es, die Verhältnisse einer Gestalt unter mathematische Einheit bringen, als in ihr die harmonische Zusammenstimmung der Schönheit finden. Und der Physiker, der das Gewitter nach der Theorie der Electricität betrachtet, ist in einer ganz anderen Geistesthätigkeit begriffen, als der, welcher im frommen Gefühl von der erhabnen Gewalt dieses Naturschauspiels erschüttert, die blitzschleudernde Hand der ewigen Allmacht darin erblickt. Das Wissen, das allenfalls hier noch statt findet, ist wieder nur das Selbstbeschauen des Menschen in dieser sei-

ner Thätigkeit, die Beobachtung der Gesetze, denen diese Betrachtungsart der Dinge unterworfen ist; sobald wir uns aber zu derselben aufgeregt finden, soll das Wissen ehrerbietig schweigen. Hier geht der menschliche Geist einen höheren Gang, dem die irdische Erkenntniß nicht zu folgen vermag, und den, wenn sie sich anmaßlich eindringt, sie nur stören und verwirren kann.

Was die Gewißheit dieser drei verschiedenen Ueberzeugungsweisen betrifft, so steht darin keine der andern nach; und es ist ein leicht zu widerlegendes Vorurtheil, welches dem Wissen in dieser Hinsicht den Vorzug giebt. Wir haben gesehen, daß diese Ueberzeugungsweise muß zurückgeführt werden auf die drei Erkenntnisse der Sinnesanschauung, der mathematischen Anschauung und der Ansicht des Verstandes in Begriffen. Alles historische hat nur in sofern Gewißheit, als es sich auf Anschauung gründet, und das gewisseste ist das, was wir selbst wahrgenommen haben. Worauf gründen wir nun die Gewißheit unserer Sinnesanschauung? Wenn wir genau auf uns Acht geben, so trägt jede solche Anschauung die Gewißheit unmittelbar in sich selbst. Wenn ich mit dem Auge Farben, mit dem Ohre Töne wahrnehme, so sind mir diese Gegenstände unmittelbar gegenwärtig. Erst hinterher kann es kommen, daß ich an der Richtigkeit dieser Anschauungen zweifele, weil mich die Erfahrung belehrt hat, daß meine Sinne auch irren können durch Krankheit der Organe, durch gewaltsame Einwirkung auf dieselben oder andere Ursachen. Ich suche daher jene Anschauungen zu bestätigen und zu berichtigen, theils indem ich die Beob-

achtung Anderer damit vergleiche, theils indem ich meine anderen Sinne, besonders die Betastung, zu Hülfe nehme. Ich überzeuge mich z. B. von der Gegenwart eines farbigen Gegenstandes dadurch, daß ich ihn mit den Händen begreife. Stimmen nun diese verschiedenen Erfahrungen zusammen, so werde ich an der Gewissheit derselben nicht mehr zweifeln. Aber diese Ueberzeugung gründet sich auf weiter nichts, als auf die Anschauung selbst; denn was ich mit Händen greife, ist ja doch auch eine sinnliche Wahrnehmung, gleich der Anschauung durch das Auge, nur von anderer Art. Es ist uns so natürlich, Dinge, die wir sehen und hören, besonders aber, die wir fühlen, als außer uns gegenwärtig zu denken, daß wir gewöhnlich glauben, die Gewissheit unserer sinnlichen Wahrnehmungen gründe sich auf das Vorhandenseyn der Gegenstände außer uns; aber eigentlch gründet sich unsere Ueberzeugung von diesem Vorhandenseyn auf unsere Wahrnehmungen davon. Nach dem Gesetz der Ursachlichkeit hat man zur Erklärung des Verhältnisses zwischen der Sinnesanschauung und ihrem Gegenstand angenommen, dieser bringe durch Einwirkung auf die Sinne jene hervor; aber ist dieses auch richtig, so ist es doch nur eine Beobachtung, die sich erst auf die Sinnesanschauung gründet. Denn ich würde ja von einwirkenden Körpern, von den Gesetzen des Lichts und des Schalles und von dem Bau meines Auges und Ohres gar nichts wissen ohne die vorhergegangene Sinnesanschauung. Ich bringe durch diese Beobachtung nur *Zusammenhang* in meine Sinnesanschauungen, ich begründe aber dadurch

nicht die Gewißheit derselben, welche lediglich auf sich selbst ruht. Der Unbefangene, das Kind, der rohe Naturmensch, werden auch gar nicht so urtheilen, sondern sich bei der einfachen Aussage der Sinnesanschauung begnügen, daß die Gegenstände vorhanden seyen. Wenn wir denn nun fragen, was uns berechtere, der Sinnesanschauung eine solche unmittelbare Gewißheit zuzuschreiben, so fragen wir mehr, als sich beantworten läßt. Es liegt nun einmal in der menschlichen Vernunft diese Zuversicht auf die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß; es ist dies nichts, als das *Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst*, und ihrer unmittelbaren Thätigkeit, welches überhaupt die Quelle aller Gewißheit in uns ist. Daher werden wir auch die Gewißheit der übrigen beiden Erkenntnißarten des menschlichen Wissens, der mathematischen und philosophischen herleiten müssen. Daß die gerade Linie kürzer ist als die krumme, daß der Mittelpunkt des Circels überall gleich weit von der Peripherie absteht, und alle die Grundsätze der Mathematik haben ihre Gewißheit nur in sich selbst und in unserer Vernunft; und in Rücksicht derselben liegt es am Tage selbst für die rohesten Menschen. Wollte man einen solchen fragen, woher er das wisse, worauf sich das gründe, daß die gerade Linie die kürzeste sey, so würde er diese Frage ungereimt finden, und lächelnd antworten: das verstehe sich ja von selbst. Auch die Grundbegriffe des Verstandes, die Begriffe von Beharrlichkeit, Ursache und Wirkung u. s. w. haben eine solche unmittelbare Gewißheit, über die wir nicht hinausgehen können. Nur müssen wir bei

dieser Art von Erkenntniß, so wie auch bei der mathematischen, das Unmittelbare wohl unterscheiden von dem Wiederholten, Angewandten und Abgeleiteten. Es giebt eine unmittelbare Erkenntniß unserer Vernunft, und ein Vermögen, dieselbe zu beobachten, zu entwickeln und anzuwenden, welches der reflektirende Verstand heist. Zusammengesetzte mathematische Wahrheiten, wie der Pythagoräische Lehrsatz, sind nur mittelst dieses Verstandes aus der unmittelbaren Erkenntniß abgeleitet, und derselbe macht auch die Anwendung der allgemeinen Begriffe auf einzelne Fälle; indem er z. B. bei Wahrnehmung einer gewissen Naturerscheinung die Ursache derselben nachweist. Die Behauptungen dieser mittelbaren Erkenntniß tragen ihre Gewissheit nicht in sich selbst, und leihen sie nur von der unmittelbaren, d. h. sie müssen *bewiesen*, aus Grundsätzen abgeleitet werden. Der beobachtende Verstand kann irren, die unmittelbare Erkenntniß aber nie. Es kann irrig seyn, wenn ich zwischen zwei gegebenen Gegenständen eine ursächliche Verbindung annehme; aber das Gesetz der Ursache und Wirkung muß ich als feste Wahrheit behaupten, und kann es nur mit meiner Vernunft selbst aufgeben.

Sonach gründet sich die Gewissheit des menschlichen Wissens lediglich auf das Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst. Dieselbe Gewissheit aber können und müssen wir auch den beiden anderen Ueberzeugungsweisen zuschreiben; denn auch sie sind nothwendige unmittelbare Thätigkeiten der Vernunft, und gehen unmittelbar aus der innersten Natur derselben hervor. Daß ich

einen Gott glaube, ist so nothwendig, als daß ich für die Naturdinge das Gesetz der Ursächlichkeit annehme. Ohne Gott fehlte in der Welt die Einheit und Nothwendigkeit; Einheit und Nothwendigkeit ist aber das Grundgesetz unserer Vernunft, welches sie überall geltend zu machen sucht, vollständig aber nur in Gott denken kann. Daß ein Gott sey, ist auch einem jeden ins Herz geschrieben; und nur der falsch beobachtende, die Vernunft selbst mißverstehende Verstand kann es leugnen: aber selbst im Atheisten lebt jener Glaube und läßt sich nie ganz unterdrücken, was auch der klügelnde Verstand dagegen sage. Eben so nothwendig und gewiß ist auch die der Ahnung angehörende Ueberzeugung, daß die Welt Gottes Werk und Offenbarung sey. Wollte ich sie als leeren Schein, als täuschendes Nichts verwerfen, so würde mich ein inneres unvertilgliches Gefühl Lügen strafen; ich würde mit dem Aufgeben der Realität der Welt zugleich alle Realität aufgeben, was ich nicht vermag, ohne mich selbst und meine Vernunft aufzugeben. Freilich kann der beobachtende Verstand diese beiden idealen Ueberzeugungsweisen am leichtesten mißverstehen und verwirren. Er kann auch in das Wissen, selbst in die Mathematik, Irrthümer bringen; nur ist da die Berichtigung durch die unmittelbare Anschauung und die sicherer auffindbaren Gesetze des Denkens leichter: aber um den Verstand im Gebiet der idealen Ueberzeugung zurecht zu weisen, ist eine sehr scharfe und tiefe Beobachtung der Gesetze unseres Geistes, auf welche sie sich gründet, erforderlich. Und darauf beruhet das Vorurtheil, daß diesen Ueber-

zeugungsweisen ein geringer Grad von Gewissheit zukomme: die Gewissheit ist dieselbe, nur die *Klarheit* ist verschieden, oder die Auf-
falsbarkeit für das Bewußtseyn.

Wenn so in Rücksicht der *subjektiven Wahrheit* die idealen Ueberzeugungsweisen des Glaubens und der Ahnung der natürlichen des Wissens ganz gleichstehen: so müssen wir sie in Rücksicht der *objectiven Wahrheit* sogar über die letztere setzen. Das Wissen zeigt uns nur die *Erscheinung* der Welt in Raum und Zeit, welche die Vernunft nicht für das wahre Wesen erkennen kann, da sie ihren Grundgesetzen, der Einheit und Nothwendigkeit, widerspricht. Sie hält zwar diese Erscheinung für etwas Reales, die *Form* derselben aber (welche gerade dem Wissen angehört) muß sie, als endlich und beschränkt, verwerfen. Das wahre Wesen der Dinge nun erfassen wir, wenn auch nicht in aussprechbaren Begriffen, mit dem Glauben und der Ahnung, und diesen kommt daher objective Wahrheit zu, dem Wissen hingegen nur, insofern es nicht mehr Wissen ist, insofern wir die endliche Form desselben aufgeben, und das durch dasselbe Erkannte der idealen Betrachtung überlassen. So wenig ziemt es dem Wissen, sich stolz über die andern Ueberzeugungsweisen zu erheben!

Zweites Kapitel.

I d e e d e r R e l i g i o n.

(Vergl. Bibl. Dogm. § 15 — 19.)

Die Frage, welche dieser verschiedenen Ueberzeugungsweisen der Religion eigen seyen, ist leicht entschieden. Ihre Gegenstände sind die ewigen Ideen. Wie mannichfaltig sie sich auch gestalten, immer wird sie sich um die Ideen der Seele, der höheren Weltordnung und der Gottheit bewegen: sonach gehören ihr der *Glaube* und die *Ahnung* an, das Wissen aber ist ihr gänzlich fremd. Indem wir jene beiden Ueberzeugungsweisen ihrer Eigenthümlichkeit nach bezeichnet haben, sind wir schon mit der Natur der Religion bekannt worden. Es ist aber nothwendig, daß wir uns noch genauer mit dem Gehalt und Umfang der religiösen Ideen bekannt machen.

Der Glaube macht das feste Gebäude der Religion aus, auf welchem alles Ubrige ruhet, und die Grundlage desselben ist die Anerkennung der Zeitlichkeit, Vergänglichkeit und Unvollkommenheit der Sinnenwelt, und der Glaube an die Ewigkeit und Vollkommenheit jenseits. Es ist dieß die große Wahrheit, welche durch das Christenthum, wenn nicht zuerst in die Welt eingeführt, doch allgemein gemacht worden ist, und welche einfach ausgesprochen liegt im Gegensatz der Erde und des Himmels, der gegenwärtigen Zeit und der Ewigkeit. „Unser Wandel ist im Himmel,“ ist der Wahlspruch des Frommen. Ganz eins damit, und nur durch philosophische

Schärfe davon unterschieden ist die *Kantische* Lehre von der Subjektivität der Formen von Zeit und Raum, welche für die klare Ansicht der Religion von unendlicher Wichtigkeit ist. Wer diese Ueberzeugung gewonnen hat, kann gleichsam mit klarem festen Blick sehen, wo Andere nur in dunkeln Gefühl mit oft wiederkehrendem Zweifel ahnen; ihm kann das Leere und Widersprechende in den Welterscheinungen schon nicht mehr die Ruhe der Seele so gewaltig stören, als denen, welche über dieser Welt nichts Höheres kennen.

Betrachten wir von diesem Standpunkt aus die Welt, so wird vor unsern Augen das materielle Gerüst der Körperwelt zusammenstürzen. Denn will ich die Materie ausser Zeit und Raum denken, so denke ich nichts mehr: sie ist nur in diesen Formen, was sie ist, ihr eigenstes Wesen ist die Zusammensetzung, die nur in Zeit und Raum gedacht werden kann. Nur der Geist bleibt über diesen Trümmern in seiner einfachen, vom Räumlichen unberührten Natur unwandelbar stehen. Den Geist finde ich zunächst in mir selbst: in meinem Inneren suche ich daher für die Idee des Ewigen einen festen Gegenstand, und finde ihn in meiner unsterblichen Seele, die, von den Schranken der Zeit frei gedacht, einen lebendigen Punkt des ewigen Seyns darstellt. Das ist die von ihrem Urheber selbst mißverstandene Lehre vom *Ich* und *Nicht-Ich*; nur vom Ich kann die ideale Betrachtungsart der Welt ausgehen, und deuten wir nicht die Welt aus unserm Ich, aus unserm inneren geistigen Seyn, so er-

scheint uns Alles als starre todte Masse, als Nicht-Ich, das wir als nichtig verwerfen müssen.

Da wir die Idee der Seele nur erhalten, wenn wir die Körperlichkeit nebst Zeit und Raum als nur zur niedern natürlichen Ansicht gehörig, aufgeben: so müssen wir uns wohl hüten, sie wieder in diese Ansicht herabzuziehen, und etwas über sie *wissen* zu wollen, womit wir sie sogleich verlieren würden. Die Seele und ihren Sitz im Körper physiologisch nachweisen wollen, ist eine wahre Ungereimtheit. Es giebt zwei Ansichten, wie von Allem, so auch von unserm Geiste. Nach der *natürlichen Ansicht*, nach der ich meine inneren Thätigkeiten im Zeit- und Größenverhältniß betrachte (in der psychologischen Anthropologie), erscheint mir zwar der Geist als einfach, in seinen Qualitäten nicht materiell zusammengesetzt, aber doch als zeitliche veränderliche Erscheinung. Hier giebt es nun einen körperlichen Parallelismus: ich kann heraustreten auf den Standpunkt der körperlichen Ansicht meines Wesens, und untersuchen, auf welchem körperlichen, physiologischen Mechanismus meine geistigen Thätigkeiten beruhen, und wir müssen es als möglich denken, daß wir jede, auch die höchste derselben, physiologisch im Körper nachweisen können, wie es denn schon längst beobachtet ist, daß Krankheiten und Verletzungen auf den Geist Einfluß haben. Wenn ich dagegen mein Inneres nach der *idealen Ansicht* betrachte, so erhebe ich mich über alles dieses, und die äußere körperliche Ansicht des Geistes hat eben so wenig mehr Statt, als die innere zeitliche. Es ist hier klar, wie wichtig es

sey, geläuterte Begriffe über die Religion und ihr Verhältniß zum Wissen zu haben: denn wie viele fromme Seelen sind von physiologischen Zweifeln an der Unsterblichkeit der Seele irre gemacht worden. Diese Zweifel waren richtig: physiologisch betrachtet, ist die Unsterblichkeit der Seele ein leicht widerlegbarer Traum; aber man muß wissen, daß sie gar kein Gegenstand für physiologische Untersuchungen ist, und so wird man zu allen dergleichen Einwürfen lächeln. Selbst der bloß positive Glaube kann nur dann gegen solche Verstandeszweifel schützen, wenn man überhaupt alle Verstandesbildung verschmäht, wenn man noch an dem aus einem exegetischen Mißverständniß entstandenen Wahlspruch festhält, daß man die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen müsse. Wie viele aber werden in unserer Zeit noch auf dieser Stufe stehen?

Eben so wichtig ist es, die Idee der Unsterblichkeit oder richtiger der Ewigkeit der Seele nicht nach Begriffen der Zeit und des Raumes aufzufassen. Sehr gemein ist die Vorstellung einer *Fortdauer nach dem Tode*, in welchem Ausdruck schon die zeitliche Ansicht durchschimmert. Allerdings ist es der Tod, der unser jetziges zeitliches und räumliches Daseyn zerstört, und nach ihm muß daher unser ewiges Seyn außer Zeit und Raum eintreten. Allein dabei bleibe man auch stehen, und denke sich nicht nach der im Tode unterbrochenen Zeitreihe unserer Existenz eine neu angehende ähnliche Zeitreihe, und noch weniger weise man der die Erde verlassenden Seele einen ähnlichen, wenn auch

noch so herrlichen und verklärten, Wohnsitz an. In neuerer Zeit ist eine der alten Seelenwanderungslehre sehr ähnliche Träumerei von einer Wanderung der Seelen durch die Planeten und Gestirne ziemlich gemein geworden. Ein sinnlicher trostloser Glaube! Also bliebe das Sehnen des Frommen nach Befreiung von den irdischen Banden, nach einem ewigen beständigen Seyn ohne Wandel, ewig ohne Befriedigung? Immer müßten wir dem Wechsel von Geburt und Tod unterliegen, und kämen, gleich jenen unseligen Seelen, welche nach dem Gespensterglauben durch Verbrechen oder irdische Anhänglichkeit von der Erde nicht loskommen können, und unstät über dem Grabe schweben müssen, nie zur Ruhe? Der einzig richtige Ausdruck, wenn man popular darüber sprechen will, ist jener alte christlich theologische, daß wir nach dem Tode in den Himmel zu Gott kommen, und des seligen Anschauens desselben genießen. Wollen wir von einer zeitlichen und räumlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode sprechen, so werden wir auch genöthigt, nach der Präexistenz derselben zu fragen. Denn ein Nachher setzt ein Vorher voraus, und mit dem letzteren kommen wir fast noch mehr ins Gedränge, als mit dem ersteren. Haben wir vor der Geburt existirt, warum haben wir davon keine Erinnerung? und ist uns von jenem Zustand kein Bewußtseyn geblieben, wie wird uns nach dem Tode ein solches von unserm Erdenleben bleiben? Und das ist es doch eigentlich, warum es den Meisten zu thun ist: ihr Bewußtseyn, die Erinnerung von diesem Leben, wollen sie mit in jenes hinüber nehmen.

Der Fromme, der sich über seinen Glauben klar verständigt hat, wird in alle diese Zweifel nicht verfallen. Dafs sein wahres Leben nicht von den Grenzpunkten der Geburt und des Todes umschlossen ist, glaubt er fest; aber nach seiner Präexistenz kann er nicht fragen, weil ihm das Seyn jenseit der Schranken des irdischen Lebens von diesem gänzlich verschieden ist, und gar nicht in Einer Reihe mit demselben erscheint. Und über die Sorge um das Bewußtseyn kann er nur lächeln, so wie wir über das Kind lächeln würden, welches fürchtete, dafs es, wenn es groß geworden, nicht mehr mit Puppen spielen könne, oder über den Kurzsichtigen, der, wenn ihm die Schärfe des Gesichts geschenkt würde, seine Brille ungern ablegen wollte, weil sie ihm lieb geworden. Dieses Bewußtsein, welches nur in Sinnlichkeit erwachsen und an Sinnlichkeit geknüpft ist, werden wir im Tode verlieren, und dafür *ein höheres Bewußtseyn* erhalten, von dem wir jetzt gar keinen Begriff haben. Und darum stört es auch den wahren Unsterblichkeitsglauben nicht, dafs wir nichts von unserm Seyn vor der Geburt wissen; denn das Irdische kann das Ewige nicht fassen. Wollten wir aber uns damit nicht begnügen, so tragen wir ja wirklich eine Erinnerung unsers ewigen Seyns in uns, ich meine die ewigen Ideen, welche man mit Plato als solche Reminiscenzen ansehen mag.

Die Idee der Unsterblichkeit der Seele soll eben so wenig dazu dienen, uns einen Ersatz für dieses Leben, wenn wir es nothwendig aufgeben müssen, in der Aussicht zu zeigen, als uns mit schwärmerischen Hoffnungen von einem

viel glücklicher Leben jenseits erfüllen, und uns Gleichgültigkeit und Verachtung gegen unser irdisches Daseyn einflößen; sondern sie soll die feste Grundlage seyn für die religiöse Erhebung des Gemüths über alle niederen Bestrebungen, über allen Wechsel und Unglück dieses Lebens, sie soll uns lehren, hier schon in jedem Augenblick in der Ewigkeit zu leben und derselben würdig zu denken und zu handeln. Und darum sollen wir nicht den neugierigen oder verlangenden Blick auf das richten, was jenseit des Todes unser warten mag, sondern, den Tod und unser vergängliches Loos stets fest ins Auge fassend, und ihm ruhig entgegengehend, das Ewige und Unwandelbare schon hier finden, nämlich in unserer Brust, in der höheren Würde unsers geistigen Wesens.

Haben wir den festen lebendigen Punct des ewigen Seyns in uns selbst gefunden, so wird uns nun auch die Außenwelt ganz anders erscheinen. Zuerst wird die Menschenwelt, nach der Idee der Seele betrachtet, sich uns als ein geistiges ewiges Reich darstellen, indem wir das, was wir in uns selbst finden, auch außer uns, in demjenigen, was uns an Gestalt und Art gleich ist, finden müssen. Aber so wie das organische Leben sich in unzähligen und unmerklichen Abstufungen über die ganze Natur verbreitet: so kann auch diese geistige Betrachtungsart nicht beim Menschen stehen bleiben, und muß Alles, selbst das im physikalischen Sinne Leblose, mit in jenes geistige Reich aufnehmen, und ihm ein höheres Leben zuschreiben. Und hier hat die Naturphilosophie Recht gegen die

Fichtische Lehre vom Nichtich, wenn sie der ganzen Natur, auch der starren Körperwelt, Leben zuspricht. Sie verfällt aber sogleich wieder in den Irrthum, wenn sie diese lebendige Ansicht der Welt zum Gegenstand des Wissens macht, und wissenschaftlich das Leben der Natur construiren und die todte Materie in Leben auflösen will. Sie kennt den einfachen Unterschied *der natürlichen und idealen Ansicht* nicht, ohne welchen es keine gesunde Philosophie giebt. Wenn man uns fragt, ob wir nach dieser Ansicht Thier- und Pflanzenseelen u. s. w. annehmen, so ist es eben wieder jene Unbehüllichkeit, die Alles in bestimmten Begriff fassen will, jenes Unvermögen, sich auf der idealen Höhe zu erhalten, was so fragen läßt. Will man aber doch bestimmte Antwort, so müssen wir sagen: so wie die übrige Natur nur nach einer immer entfernten Analogie sich an das geistige Reich der Seele anschließt, so können wir den Thieren und Pflanzen u. s. w. nur ein Analogon der Seele zuschreiben.

Nachdem wir unser Wesen und somit die ganze Natur von den Schranken der Zeit und des Raums und dem Gesetz der körperlichen Zusammensetzung befreit, und so die *Substanz* der intelligiblen Welt gewonnen haben, schreiten wir weiter vor, und erheben uns auch über die Gesetze der Naturnothwendigkeit, nach welcher für die Verstandesansicht die Gemeinschaft der Dinge in der Welt besteht, und denken uns eine Gemeinschaft der Wesen nach dem Gesetz der Freiheit, worin die *Kraft* der intelligiblen Welt besteht. Wie überhaupt die ideale Ansicht von der

Idee der Seele, als ihrem lebendigsten Punkt, ausgeht, und von ihr die bestimmte Bedeutung erhält: so kann ich auch von dieser Idee der Freiheit die bestimmteste Anwendung auf die Seele machen. Die natürliche Gemeinschaft der Menschen ist durch willkürliches Handeln bestimmt, die ideale Gemeinschaft der Intelligenzen also durch die Freiheit des Willens. In allen meinen Handlungen beurtheile ich mich als frei, d. h. als nicht gehorchend dem Gesetz der Naturnothwendigkeit. Ich traue mir das Vermögen zu, jeden sinnlichen Reiz, jede Gewalt der Leidenschaft überwinden zu können, und wenn ich meiner Sinnlichkeit dennoch unterliege, so rechnet mir diess mein Gewissen als eine freie Handlung zu, und erkennt mich schuldig.

Man muß hier wieder die ideale Ansicht von der natürlichen sorgfältig unterscheiden. Es giebt eine natürliche Ansicht unseres sittlichen Lebens, nach welcher jede einzelne Handlung, so wie der ganze sittliche Charakter, als Produkt der Naturnothwendigkeit erscheint. Temperament, Erziehung, Zeit- und Volkseigenthümlichkeit und andere äußere Umstände werden einen mannichfaltigen Einfluß auf den sittlichen Charakter des Menschen äußern; und es giebt keine böse Handlung, welche nicht bei vollständiger Kenntniß aller Umstände zu erklären und somit auch wohl zu entschuldigen wäre. Aber wenn der Verbrecher auch von Allen Verzeihung erhält, von seinem Gewissen erhält er sie nicht, und er kann die strafende Stimme desselben wohl übertäuben, aber nicht beschwichtigen. Denn das Gewissen, d. i. die ideale Beurtheilung unser selbst, er-

klärt nicht, weil es mit Natur und Naturnothwendigkeit nichts zu thun hat, sondern den freien Willen in Anspruch nimmt, welcher von aller nothwendigen Verkettung unabhängig ist. Wie wichtig es sey, auch hier mit klarer Reflexion das Gebiet des Verstandes von dem des Glaubens zu scheiden, liegt am Tage. Denn obgleich das Gewissen klar und vernehmlich spricht, so mag es doch oft dem klügelnden Verstande gelingen, das einfache sittliche Urtheil zu verwirren.

Für die übrige Natur ist die Idee der Freiheit zunächst nur negativ, die Aufhebung der Naturnothwendigkeit, welche uns die einzige positive Form ihrer Gemeinschaft und Verknüpfung ist. Eine bestimmtere Anwendung machen wir erst dann davon, wenn wir zur Idee einer höchsten Ursache der Dinge, oder der Schöpfung der Welt durch Gott, aufsteigen. Auch hier ist das Herabziehen der Idee in die Verstandesansicht sehr gewöhnlich. Man denkt sich nur gar zu oft unter der Schöpfung eine Entstehung der Welt aus einem Anfangspunkt, den man in Gott setzt, und zählt sogar die Zeit, welche seitdem vergangen seyn möge. Betrachten wir die Welt unter der Form der Zeit und der natürlichen Entwicklung, so gelangen wir, wenn wir uns nicht selbst verwirren, nie zu einem Anfangspunkt. Hinter jedem Zeitpunkt liegt wieder eine Zeitreihe, so wie vor demselben, und das, woraus sich etwas nach Naturgesetzen entwickelt, muß wieder aus einem anderen können entwickelt und hergeleitet werden. War einmal eine Zeit, wo es keine Erde und Sonne gab, so mußte es doch andere Weltkörper geben, und sind die

Menschen entstanden, so sind sie das natürliche Product gewisser Naturkräfte. Unsere Naturforscher wissen dieses sehr wohl, und begnügen sich nicht mehr mit einem willkührlichen Anfangspunkt, der ihrem Forschen Grenze setzen soll, sondern gehen so weit zurück, als es die mathematische Combination erlaubt, d. h. ins Unendliche. So wie wir aber die physikalische Ansicht nicht mit der Idee der Schöpfung stören und beengen wollen, so laßt uns auch, wenn wir über dieses endlose Zurückgehen, das uns nie befriedigt, emporsteigen, und den großen beruhigenden Gedanken festhalten, daß die Welt durch Gott ist, nicht wieder zurückfallen in zeitliche, physikalische Begriffe. Es war nicht eine Zeit, wo die Welt durch Gott *wurde*, sondern sie *ist* durch Gott; ich kann ihr Daseyn nicht aus Gott *erklären*; denn erklärt wird nur das Zusammengesetzte aus dem Einfachen, das Abgeleitete aus dem Ursprünglichen durch mathematische Berechnung: aber hier verläßt uns alle Mathematik, denn Gott ist keine mathematische Einheit, sondern eine ideale. Suchen wir Erklärung, so müssen wir bei der Materie stehen bleiben, von der wir nur loskommen durch den idealen Aufschwung zur Freiheit und Ewigkeit. Diesen Aufschwung, zu dem man zuletzt sich *genöthigt* sieht, hat man nun äußerlich als ein Factum angeschaut, das man an die Spitze von Allem stellte: es ist dies aber nur ein inneres Factum in der Geschichte der menschlichen Betrachtungsweise der Welt, welche es erst mit der natürlichen Erklärung versucht, und da sie mit derselben nicht zu Ende kommt, zu der idealen über-

springt, und diesen *Sprung* für weiter nichts ansieht, als einen *Schritt* rückwärts in der Erklärungsreihe.

Bei der Idee eines freien ewigen Seyns der Dinge kann sich die Vernunft noch nicht befriedigen: dieser Idee hängt noch das Beschränkte der menschlichen Erkenntniß an. Denn noch ist das Mannichfaltige darin gesetzt; ich muß mir eine unendliche Mannichfaltigkeit von Intelligenzen in diesem intelligiblen Seyn der Dinge denken, nach Analogie eines Nebeneinanderseyns in Zeit und Raum: das Mannichfaltige aber widerspricht der Grundforderung einer absoluten Einheit und Totalität, von welcher meine Vernunft beherrscht und getrieben wird. Woher, frage ich, alle diese Individuen? Wo ist der Urquell, aus dem sie alle stammen? Sodann kann ich mir die Freiheit vernünftiger Wesen, das Bestehen einer höheren Weltordnung, nicht ohne Gesetze denken; denke ich mir nun diese Gesetze hinzu vermöge der praktischen Vernunft (die wir späterhin betrachten werden), so habe ich zwar die Form der Bedingung der intelligiblen Welt gefunden, welcher ich die Stoffe derselben, die freien Wesen, unterordne; noch aber fehlt mir der absolute Grund dieser Ordnung der Dinge, das, worin Seyn und Gesetz eins sind, das, wodurch die Bedingung gilt für das Bedingte, d. i. die absolute Nothwendigkeit. Es ist zwar jeder freie Wille, der in der Natur erscheint, nothwendig dem Getetz der Pflicht unterworfen, aber in Rücksicht dieses Gesetzes selbst ist es *zufällig*, ob es einen freien Willen giebt, der sich demselben unterwirft. Im Gesetze selbst

liegt der Fall seiner Anwendung nicht, diese muß erst anders woher kommen, es fehlt ihm also die absolute Gültigkeit. Uebrigens ist diese Ansicht auch darum noch endlich und beschränkt, weil eigentlich nur das Seyn der vernünftigen Natur die Grundlage abgiebt, und die Aufnahme der übrigen Natur in das freie Seyn nur nach einer unbestimmten Analogie möglich ist. Es fehlt noch die höchste Einheit von Allem, und diese ist — *Gott*.

Es ist unbegreiflich, wie neuere Philosophen das, was die Vernunft mit solcher Nothwendigkeit fordert, und was sich daher im Glauben des Volks so bestimmt und fest ausspricht, verschmähen und gerade nur bei dem niedern und unvollendeten, bei der Idee einer intelligiblen Welt und Weltordnung, stehen bleiben konnten. Dieß thun diejenigen, welche Gott als das Ganze, als das All und Eins der Welt denken, und die Idee Gottes für nichts weiter als die unter der Form der Identität gedachte Welt erklären, so daß Welt und Gott als *correlate Begriffe* erscheinen. Aber dieß ist gar nicht die wahre Idee Gottes, sondern die ihr untergeschobene der Welt, in welcher noch die sinnliche Beschränktheit der unvollendbaren Mannichfaltigkeit und Vielheit, die stets der Form der absoluten Totalität widerstrebt, stehen geblieben ist. Ein solcher Gott ist aus Theilen zusammengesetzt, und da diese Zusammensetzung ins Unendliche fortgehen muß, so kann man eigentlich gar nicht sagen, daß ein solcher Gott sey, sondern nur, daß er *werde*. Diese pantheistische Ansicht scheint sich schon sehr verbreitet zu haben, wenn man aus gewis-

sen

sen jetzt besonders beliebten Ausdrücken so schließen darf. Man führt nicht gern das Wort *Gott* im Munde, man braucht dafür: *die Vorsehung*, *das Unendliche*, *Unermessliche* u. dgl., womit man aber nichts weniger als Gott, und selbst nicht das Absolute, wovon man soviel redet, bezeichnet. Gott ist eben so wenig unendlich als er endlich ist: die Welt ist unendlich, oder wenigstens müssen wir sie uns als unendlich denken, und um über diese beschränkte Ansicht hinauszukommen, ergreifen wir das Vollendete und Eine in Gott. Unter dem Wort *Vorsehung* denkt man sich Gott bloß als die höhere Weltordnung, womit man aber ebenfalls auf die wahre Idee Gottes Verzicht leistet, und die Welt vergöttert oder vielmehr Gott verweltlicht. Diese höhere Ordnung der Dinge ist ein Allgemeines von Gesetzen, denen für sich kein Wesen zukommen kann, eine Bedingung ohne ein Bedingendes, ein unvollendeter Gedanke, der keinen Halt hat: warum sollen wir dabei stehen bleiben, warum nicht den letzten Schritt noch thun bis zur Idee des absoluten Grundes im Seyn der Dinge? Und setzen wir die Weltordnung als das höchste, so denken wir uns immer wieder eine, wenn auch intelligible Naturnothwendigkeit, ein Schicksal, das gleich den Naturgesetzen die Welt beherrscht, und verfallen in eine Art von Fatalismus. Wäre aber auch der philosophische Irrthum in diesen als neue Weisheit gepriesenen Vorstellungen von Gott nicht so grob und bedeutend, so würden sie doch immer in praktischer Rücksicht verwerflich seyn, indem sie gar nicht das Lebendige und Zuverlässige

haben, welches in den alten theologischen liegt; und es ist zu verwundern, wie die Theologen so wenig ihren Vortheil verstehen konnten, daß sie selbst im populären Vortrag jene abstracten Ausdrücke statt *Gott, Herr, Vater* brauchten. Man meinte, diese Vorstellungen seyen zu sinnlich und menschlich; aber sind es denn die neumodischen weniger, und können wir von Gott und den göttlichen Dingen anders als in Bildern reden? Es kommt nur darauf an, welche Bilder der Idee am meisten entsprechen, und das fromme Gefühl am lebendigsten ergreifen. Dies thut aber am besten das Bild eines Concretums, wie *Gott u. s. w.*, weil darin die *Einheit und Lebendigkeit* ausgedrückt liegt.

Wir denken uns Gott am richtigsten, wenn wir ihn als die höchste Ursache des Seyns der Dinge und als den absoluten Grund der ewigen Weltordnung denken, und ihn sonach über die Welt stellen. Dieses liegt auch in der biblischen und populären Vorstellung vom Schöpfer und Gesetzgeber der Welt, und die Speculation kann hier nichts weiter thun, als daß sie die philosophische Klarheit hinzubringt, und die Einmischung der natürlichen Ansicht durch Festhaltung des Unterschiedes zwischen dem zeitlichen und ewigen Seyn abwehrt. Aber so wichtig ist diese Idee eines Gottes über der Welt, daß man sich gern gröbere menschliche Vorstellungen gefallen lassen kann, wenn sie nicht anders gesichert werden kann. Die Anthropopathien des Alten Testaments sind der Speculation erträglicher, als jene philosophischen Verfeinerungen.

Indefs giebt es noch eine andere Ansicht von

Gott, wonach er auch als in der Welt wirkend und waltend gedacht wird. Wir gelangen zur Idee Gottes mittelst der Idee der Welt, indem wir das dieser noch anklebende Zufällige und Unvollendete aufheben und die reine Nothwendigkeit und Einheit denken. Die Welt ist ein Ganzes und wird, wie jedes Ganze, gedacht, als ein Inbegriff von Einzelheiten, welche durch eine Form der Einheit zusammengefaßt werden. Denken wir uns Gott als den höchsten Grund der Welt als eines Ganzen, so erhalten wir die so eben vortragene Idee eines Gottes über der Welt. Aber der Mensch ist durch seine beschränkte Erkenntniß auch genöthigt, die Welt in ihren Theilen zu denken, und wirklich ist er beständig mit derselben in Berührung und gehört selbst zu ihnen. Und so muß er auch von diesen Theilen einen absoluten Grund annehmen, als welchen er Gott denkt. Die einzelnen Bestandtheile der Welt fassen wir in eine gewisse Einheit unter der Form von Zeit und Raum und unter dem Begriff der natürlichen Verkettung, als *Natur*: mithin denken wir Gott als Princip der Natur, als schaffende und webende Urkraft, als belebenden, erwärmenden und erleuchtenden *Geist*. So wie wir aus dem Totalbegriff der Welt die Theile derselben heraustrennen, so können wir auch die sie verbindende Einheitsform besonders denken; und diese Abstraction pflegen wir überall zu machen, wo wir den Begriff eines Ganzen fassen. So wie das Ganze eines Staates durch Gesetze und Regierung besteht und dadurch erst zum Ganzen wird, und wir diese Einheit von den ihr untergeordneten Bestandtheilen für sich

denken können; so nehmen wir auch gleichsam eine Regierungsform der Welt an, und als deren Urheber und Vollstrecker denken wir uns wieder Gott; und fassen wir ihn dort im *Verhältniß zur Natur* auf, so erscheint er uns hier im *Verhältniß zur Welt*. Diese relative Ansicht Gottes ist nicht die höchste, aber die lebendigste: Gott offenbart sich uns in der Natur und Welt, wir fühlen das Wehen seines Geistes, und erblicken sein lebendiges Abbild. In dieser Dreyeinigkeit des *offenbaren Gottes in der Natur und Welt* und des *verhüllten überschwenglichen Gottes über der Welt* vollendet und erfüllt sich der wahre Gottesglaube, und darin lösen sich alle Zweifel und Widersprüche auf. Aber diese Ansicht Gottes in der Natur und Welt ist noch verschieden von der obigen falschen Lehre, durch welche Gott mit der Welt identisch gedacht wird: wir fassen Gott nicht als die Allsubstanz oder als die Weltordnung, sondern als die Grundursach aller Substanzen und Kräfte und der Weltordnung, und somit als verschieden von der Welt und über ihr stehend.

So hat die Vernunft mit der Idee Gottes den höchsten Punkt erstiegen, wo sie alle ihre Forderungen befriedigt findet, den höchsten Punkt der Einheit und Nothwendigkeit im Wesen der Dinge. Und indem wir ihr folgten, haben wir die speculativen Wahrheiten, auf welche sich die Religion gründet, gleichsam vor unseren Augen sich aus den Grundgesetzen der menschlichen Vernunft entwickeln sehen. Doch hier, so wie bei unsern folgenden Untersuchungen, könnte uns der Einwurf gemacht werden, als gründeten wir

die ewigen Wahrheiten der Religion auf unsere subjective menschliche Vernunft, und raubten ihnen so die objective Gültigkeit. Nach dieser unserer Ansicht, wird man sagen, sey Ewigkeit und Gott nichts als ein Gedachtes, zu ihrer eigenen Befriedigung Angenommenes der menschlichen Vernunft, aber nicht ein wirklich und objectiv Seyendes. Wir könnten dieses zugeben, und nur denen, welche uns diesen Einwurf machen, den Beweis der Objectivität der idealen Welt zuschieben: so würden sie mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden. Denn wie in aller Welt wollten sie diesen Beweis führen? Beriefen sie sich auf die göttliche Offenbarung im Christenthum, so würden wir sie fragen, worauf sie ihren Glauben an dieselbe stützen, und die einzige vernünftige Antwort könnte seyn: auf ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft. Denn wenn beim Offenbarungsglauben die Vernunft thätig, oder doch wenigstens receptiv ist (und welches andere Vermögen des Menschen dabei in Anspruch genommen werden könnte, ist nicht abzusehen)? so muß doch zwischen der Offenbarung und der Vernunft ein gewisses Verhältniß der Einheit und Zusammenstimmung Statt finden, und sonach werden wir immer auf subjective Gründe unseres Glaubens an das Ewige zurückkommen. Aber wir wollen jenen Einwurf gar nicht zugeben. Wir haben allerdings gezeigt, daß die Ideen, und selbst die höchste der Gottheit, sich auf gewisse Grundgesetze der menschlichen Vernunft gründen, wir haben einen Stufengang nachgewiesen, den die Vernunft vom Niederen bis zum Höchsten befolgt; aber wir ha-

ben dieses nur mit und für die Reflexion gethan, um zu zeigen, daß diese Ueberzeugungen nothwendig im Menschen liegen, und nothwendig unter sich zusammenhangen; dieser Stufengang, diese Entwicklung ist nur für die Reflexion da; im Gemüthe selbst ist Alles gleichsam mit Einem Schlage gegeben, ohne Aufeinanderfolge. Ja, wenn man es besonders anstößig finden sollte, daß wir die Idee Gottes zuletzt erst, als das, welches sich gleichsam auf Alles übrige stütze, aufgeführt haben: so können wir dagegen behaupten, daß diese Idee im Gemüth zu oberst steht, und Alles übrige von ihr abhängt. Die Analyse geht den umgekehrten Weg des lebendigen Glaubens. Endlich wird ja mit der subjectiven Aufweisung der Ideen ihnen nicht ihre objective Gültigkeit geraubt: diese tragen sie in sich selbst, und die Vernunft kann, ohne sich zu widersprechen, gar nicht an denselben zweifeln. Was wollen wir also mehr? Herausgehen aus uns selbst und die Ideen mit dem Seyn selbst vergleichen können wir nicht. Aber wir können es, ohne aus uns herauszugehen: wir selbst leben ja mit unserer unsterblichen Seele im objectiven ewigen Seyn, sind Bürger des Reiches Gottes, und dürfen unserer Aussage darüber wohl etwas zutrauen.

Dem angenommenen Entwicklungsgange zu Folge haben wir bis jetzt noch keine Rücksicht auf die zweite Seite unsers religiösen Glaubens, auf die praktische, genommen, wiewohl sie mit der speculativen im Gemüth in eins zusammenfällt.

(Vergl. Bibl. Dogm. § 20 — 22.)

Indem wir ein Seyn der Dinge erkennen, geben wir ihnen einen *Werth*. Alles was uns umgiebt und im Leben berührt, ist entweder Gegenstand der Neigung oder der Abneigung, des Verlangens oder des Abscheus, der Liebe oder des Hasses, in unendlichen Abstufungen; rein gleichgültig kann uns eigentlich nichts seyn. In diesem *Interesse* für die Dinge entdeckt sich leicht eine bedeutende Analogie mit dem Erkennen. Der sinnlichen Erkenntniß entspricht in der praktischen Vernunft der *sinnliche* oder *thierische Trieb* oder das Interesse für mein sinnliches momentanes Daseyn. Ich begehre die Dinge, welche meine Lebensthätigkeit befördern und erhöhen, ich fliehe die, welche sie stören und niederdrücken; jene sind mir *angenehm*, diese *unangenehm*. Hier aber ist alles dem Wechsel und der Wandelbarkeit unterworfen, und es herrscht darüber keine feste Regel. Dasselbe, was mir in diesem Augenblick angenehm und wünschenswerth ist, kann mir im nächsten schmerzhaft und widrig seyn; die Lust grenzt nahe an den Schmerz. Darum kann auch der Mensch den Genuß sich nicht zum Ziele seines Strebens setzen, ohne sich selbst verächtlich zu werden. Er würde sich zum Spielwerk der Wandelbarkeit und der Täuschung machen. Dessenungeachtet opfern Viele diesem Phantom ihr Leben, und suchen darin ihr Glück. Es wäre dieses unmöglich, weil jeder befriedigte Genuß eine Leere im Gemüth hinterläßt, wenn nicht die Phantasie ins Mittel träte, welche den Genuß erhöht, vormahlet und wiederholt. Ja selbst eine irregeleitete Reflexion kann den Menschen dahin führen, im Genuß

den Zweck des Lebens zu finden. Und wenn sie auch nicht diesen Zweck als den höchsten ansetzt, so kann sie ihm doch einen höheren Rang anweisen, als ihm gehört. Daher das gemeine Vorurtheil, das von der Weltregierung Glück erwartet, worin sich wieder das Herabziehen der Idee in die natürliche Ansicht zeigt. Was hat das Ewige zu thun mit dem irdischen Wechsel von Bedürfnis und Genuß? Und wie verschieden sind die Begriffe der Menschen vom Glück, der eine macht diese, der andere jene Forderungen: soll diese alle die göttliche Weltregierung befriedigen? Am widersprechendsten ist die Vorstellung, selbst in der Ewigkeit, im Himmel, das Glück, und zwar ein unendliches unwandelbares, zu suchen. Also wohl Genuß ohne Bedürfnis und Entbehrung? Das ist eine klare Ungereimtheit! Nur das Bedürfnis würzet den Genuß, und bringt ihn erst mit sich. Das Bedürfnis aber gründet sich nur auf unser körperliches Daseyn; geben wir dieses auf, wie wir es doch in der Idee der Ewigkeit thun, so müssen wir auch die Vorstellung des Genusses fahren lassen.

Höher erheben wir uns in der Werthschätzung der Dinge, und stellen uns gewissermaßen auf einen der verständigen Weltansicht parallelen Gesichtspunkt, wenn wir unser ganzes individuelles Daseyn ins Auge fassen, und dasjenige wünschen und suchen, was dieses erhalten, sichern, vervollkommen und verschönern kann. Bei dem Genusse frage ich hier nach der Gesundheit, ich finde den Zweck nicht unmittelbar im *Angenehmen*, sondern in dem was gut und *nützlich* ist. Ferner suche ich mir Kenntnisse, Fertigkeiten

und Geschicklichkeiten zu erwerben, weil ich finde, daß ich die Anlagen dazu in mir trage, und weil ich die Ausbildung derselben nicht nur für nothwendig erkenne, um mir eine Stelle in der Welt zu sichern, sondern auch weil sie mir um ihrer selbst willen wünschenswerth erscheint. Ich schätze mein individuelles Daseyn um so höher, je vollkommener und reicher es ist, je mehr sich der Kreis meiner Thätigkeit, mit der ich die Welt beherrsche, erweitert. Ich erkenne hier ein *für sich Gutes* an, das den Werth in sich selbst trägt. Und hiernach mißt sich auch der Werth ab, den wir andern Menschen zuerkennen; den Gebildeten und Thätigen stellen wir höher, als den Trägen und Ungebildeten. Doch können wir diesen Maassstab nicht als den höchsten betrachten, und in der Bildung nicht den Zweck des Lebens finden. Der Gebildete kann aus höheren Gründen meine Verachtung verdienen und der Ungebildete mir dagegen Achtung gebieten. Wie könnte ich auch das, was schlechterdings nur relativer Art ist, zu einem absoluten Werth erheben? Der Begriff der Vollkommenheit, die wir in dieser Art von Streben als Ziel erkennen, ist ein Größensbegriff, der ins Unendliche gesteigert werden kann. Ueber jedem noch so hohen Grad der Ausbildung kann noch ein höherer gedacht werden; nicht einmal kann vom Menschen mit Nothwendigkeit gefodert werden, daß er alle seine Anlagen gleichmäfsig ausbilde: denn wo ist das Maass, nach welchem wir ein solches Gleichgewicht abmessen; auch hat der Mensch nicht gleiche Anlagen zu Allem. Und wie vielerlei Umstände können auf die Bildung

eines Menschen einwirken, günstig und ungünstig; nicht in jedes Macht steht es, das Ziel der Bildung zu erreichen, das er sich vorgesetzt haben mag. Ganze Menschenklassen sind vermöge nothwendiger Abstufungen der Stände und Lebensarten zur Unbildung verdammt. Ja, ganze Völker scheinen zur ewigen Barbarey verdammt zu seyn. Vergessen wir auch nicht, um die Art dieser Werthgebung richtig zu beurtheilen, daß die Ideale der Bildung in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern verschieden sind. Der Grieche hatte ein anderes, als wir haben, und wenn auch die europäischen Völker im Ganzen auf Einer Bildungsstufe stehen, so lassen sich auch zwischen ihnen in dieser Hinsicht die Verschiedenheiten nicht verkennen. Aus allem diesen ist zur Genüge klar, daß dieser Trieb nach Ausbildung nicht der höchste seyn kann; mit Recht aber nennen wir ihn den *menschlichen*, weil er uns zunächst vom Thiere unterscheidet, und weil er in der Geschichte des menschlichen Geschlechts die Hauptrolle spielt.

So wie wir das wahre Seyn der Dinge in der Idee fassen, so geht auch ein *idealer Trieb* in uns auf einen unbedingten nothwendigen Werth der Dinge, den wir in der Vernunft finden. Nach jenen ersten Trieben gebe ich meinem Daseyn, also dem Daseyn der Vernunft, einen Werth, in so fern es an die Sinnlichkeit und Beschränktheit gebunden ist, so wie mir auch die sinnliche und verständige Erkenntniß das wahre Seyn der Dinge, aber nur in endlicher beschränkter Form, zeigt: aber hier fasse ich das Seyn der Vernunft in sich selbst auf, und achte

sie in mir und außer mir, als Würde der Person. Unter Mangel, Armuth und Entbehrung der nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens fühlt sich der Mensch niedergedrückt, aber nicht erniedrigt; selbst wenn ihn das Geschick der Mittel zu seiner Ausbildung beraubt, kann ihn ein edles Selbstgefühl noch trösten: aber Entehrung, Mißhandlung seiner Menschenwürde, erträgt er nicht, und wenn er sie erträgt, ist er uns Gegenstand der Verachtung. Noch tiefer aber sinkt er, wenn er seine Ehre selbst wegwirft aus Feigheit oder niedriger Lohnsucht. Alles mag er opfern für seine Zwecke, wir verzeihen es ihm, wenn er sich selbst den Weg zur Bildung verschließt, nur das unveräußerliche Gut seiner sittlichen Würde kann er nicht aufgeben. Diesem obersten Zwecke müssen alle übrigen weichen. Und so können wir im Handeln nach außen Alles, was uns umgiebt, als *Sache* und *Mittel* behandeln, wenn es uns wünschenswerth scheint, es uns zueignen, oder im entgegengesetzten Falle es aus dem Wege räumen; aber wo uns ein vernünftiges Wesen mit seinem *Recht* als *Person* entgegentritt, müssen wir uns mit Achtung zurückziehen; hier hört die Berechnung der Mittel auf, und die Anerkennung eines *Zweckes an sich* tritt ein. Denn ich muß jedes vernünftige Wesen als meines Gleichen erkennen, und in ihm das Gleiche achten, was ich in mir selbst achte. Verletze ich seine Würde, so verletze ich meine eigene. Dieser *vernünftige Trieb* unterscheidet sich von den vorigen zuerst dadurch, daß jene mehr oder weniger eigennützig sind und auf der Selbstliebe ruhn, dieser aber mei-

nen eigenen Vorthail, ja selbst mein Leben, als Opfer fodern kann, indem er einen höheren Zweck kennt, als mein individuelles Daseyn. Zweitens unterscheidet er sich von jenen dadurch, daß er seine Foderungen mit Nothwendigkeit, als ein *Soll* ausspricht, dem ich meinen Willen unbedingt unterwerfen soll. Nichts kann mich wegen Uebertretung der *Pflicht* entschuldigen. Denn erstens nimmt dieser Trieb der ganz auf dem idealen Grunde ruhet, meine Freiheit in Anspruch, und kann unter allen Umständen die Befolgung seiner Gesetze fodern. Sodann sind seine Ansprüche unmittelbar; es ist dabei nicht zunächst die Rede von Abmessung der Mittel zu einem Zweck, wobei der vergleichende Verstand eintreten müßte, der sich oft irren kann; sondern der Zweck ist uns unmittelbar vor Augen gestellt, die Stimme des Gewissens spricht laut und vernehmlich. Allerdings ist die sittliche Ueberzeugung auch der Reflexion und der Ausbildung unterworfen, weil dabei endliche Verhältnisse in Rücksicht kommen: aber auch in der Ueberzeugung des rohesten Menschen macht sich der ideale Antrieb geltend, und wie sie sich auch gestaltet haben möge, sie fodert immer unbedingte Unterwerfung, und nach ihrer Regel verdammt oder rechtfertiget das Gewissen. So wie nun dieser Trieb auf die Achtung der Menschenwürde geht, so erscheint diese Würde auch in der Befolgung desselben in ihrer wahren GröÙe und Schönheit. Tugend, Charakter und Schönheit der Seele geben dem Menschen den höchsten Werth. Je lebendiger und reiner die gute Gesinnung im Menschen ist, je stärker die

Kraft des guten Willens, mit welcher er dieselbe im Leben befolgt: desto höher die Achtung, die wir ihm erweisen. Und so haben wir das *schlechthin Gute* gefunden, dem wir einen absoluten Werth beilegen, subjectiv die Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz vom Zweck an sich, und objectiv die Uebereinstimmung der Welt mit den Foderungen dieses Gesetzes.

Wie nun diese Idee des Zweckes und Werthes an sich in den natürlichen endlichen Verhältnissen des Menschen zu realisiren sey, ist Sache der *Ethik* oder *praktischen Naturlehre*: sie schreibt dem Menschen einen subjectiven Zweck vor, den er im Leben zu befolgen hat, und bleibt nur in ihren allgemeinen negativen Gesetzen bei der Idee stehen, für das weitere Positive aber geht sie in empirische Bestimmungen ein, nach der Werthgesetzgebung des menschlichen Triebes der Vollkommenheit. Unter die Idee des Zweckes, wie überhaupt unter die Ideen, giebt es keine Unterordnung der endlichen Verhältnisse nach bestimmten Begriffen, ihre Anwendung auf die Natur ist nur negativ; die Würde der Person kann nicht als ein Hervorzubringendes gedacht werden, sondern nur schlechthin als Gegenstand der Achtung: die rein idealen Vorschriften des menschlichen Willens werden daher nur auf Unterlassungen gehen; die positiven Zwecke werden hingegen durch den untergeordneten endlichen Werth bestimmt, den wir den Zuständen des vernünftigen Wesens erfahrungsmässig beilegen nach dem Maassstab des Wohlbefindens und der Geistesbildung. Begreiflich giebt es in diesen positiven Zwecken nach den unter verschiedenen

Völkern und in verschiedenen Zeiten verschiedenen Begriffen von der menschlichen Vollkommenheit sehr verschiedene Ansichten. Der Wilde hat nicht die strengen Begriffe von Eigenthumsrecht wie der Civilisirte; und der Grieche und Römer nicht das hohe Ideal männlicher Keuschheit, das wir uns vorzeichnen; während doch alle der unbedingten Idee der menschlichen Würde huldigen.

(Vergl. *Bibl. Dogm.* § 23 — 27.)

Wenn aber die praktische Naturlehre nur negativ mit der Idee in Berührung kommt, so fassen wir dagegen diese Idee positiv auf *als objectives Gesetz des idealen Daseyns der Dinge in der praktischen Ideenlehre oder der philosophischen Religionslehre*, welche der speculativen Ideenlehre parallel geht. Da der vernünftige Trieb unmittelbar aus der idealen Natur unsers Wesens entspringt, so verbindet er sich ursprünglich mit dem speculativen Glauben, und *ist eigentlich eines mit demselben*, und nur in der Reflexion von ihm getrennt. Wir fanden, daß uns bei Betrachtung der speculativen Ideen eine Lücke übrig blieb, gleichsam eine leere Stelle für die Gesetze der intelligiblen Welt: diese leere Stelle füllt die Idee einer objectiven Zweckgesetzgebung aus. Und so entsteht uns der volle Gehalt und Umfang des religiösen Glaubens, den wir suchen, indem wir nur die schon gefundenen speculativen Ideen durch die praktische Idee des Zweckes zu bestimmen brauchen. Jedoch gilt auch hier wieder die Warnung, daß wir aus diesen Ideen keine positive Entwicklung in bestimmten Begriffen versuchen dürfen. Alle praktische Theorie gehört der Ethik an, die sie aber

nur mittelst der Verhältnißbegriffe der Vollkommenheit erhalten kann. Das Ideale verträgt keine Unterordnung als die, welche im Gefühl geschieht.

Denken wir zu der Idee unsers ewigen Seyns die Idee eines ewigen Zwecks hinzu, so erhalten wir die praktische Idee der *Bestimmung des Menschen*. Während wir auf dem ethischen Standpunkt uns, nach Maafsgabe unseres Zustandes in der Natur und der endlichen Verhältnisse desselben, Ideale der Vollkommenheit bilden, die wir in stufenweiser Annäherung zu erreichen suchen, denken wir uns hier statt einer *werdenden* Vollkommenheit, statt eines stets höher sich hebernden Zieles, etwas schlechthin Seyendes und Ewiges, Zweck und Seyn in eins zusammenfallend, was, weil es über allem Gröfsenverhältniß und aller Entwicklung steht, sich allen bestimmten Begriffen versagt, und nur im Gefühl aufgefaßt werden kann. Das gemeine Vorurtheil, dem selbst grofse Geister unter uns gehuldigt haben, ist, daß sich in der Weltgeschichte die Bestimmung des Menschen in ihrer Entwicklung zeige. Aber hierin liegt gleich der Widerspruch am Tage. Das, was da ist, und als ein solches denken wir die Bestimmung des Menschen, kann sich nicht in der Zeit entwickeln: die Zeit ist unendlich, und sonach könnte der Zweck nie erreicht werden, es gäbe also gar keine Bestimmung des Menschen. Sodann bemerke man noch folgende Widersprüche. Wäre die Bestimmung des Menschen ein *Werdendes*, so wären die einzelnen Menschen nicht Zweck, sondern bloß Mittel, indem ja alle nur dazu dienten, den

Zweck herbeizuführen; da nun die Menschheit bloß aus Individuen besteht, und als Ganzes bloß ein Abstractum ist; so würde mit der Bestimmung der Einzelnen auch die des Ganzen verloren seyn. Dasselbe läßt sich von ganzen Völkern zeigen. Unsere Bildung ruht auf der der Asiatischen Vorwelt und des Griechischen und Römischen Alterthums; da nun alle diese Völker die menschliche Bestimmung nicht erreicht haben, so haben sie vergebens gelebt, und so werden auch wir vergebens gelebt haben, indem die Nachwelt wieder auf uns fortbauen wird, und so fort ins Unendliche. Höchstens könnte man sagen, daß die einzelnen Individuen und Völker nur theilweise ihre Bestimmung erreichten, aber eine solche ist keine Bestimmung, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem wir davon reden. Endlich kennen wir ja nur die Geschichte eines kleinen Theiles der Menschheit, nämlich der vorderasiatischen, Griechisch - Römischen und Germanischen Völker; nur in diesen hat sich eine fortschreitende Bildung gezeigt, die übrigen bleiben auf ihrer alten Stelle stehen, und diesen müßten wir also die menschliche Bestimmung absprechen. Man verwechselt offenbar in dieser Ansicht den *ethischen* Standpunkt mit dem *religiösen*. Die genannten Völker haben sich eine Aufgabe der Bildung gestellt, deren Lösung rascher oder langsamer fortschreitet. Die Beobachtung dieser Entwicklung erregt natürlich das lebhafteste Interesse eines jeden, der sich für das Menschliche interessirt, und sie ist der höchste Gipfel der historischen Ansicht; aber es ist nur das im Großen, was wir an jedem einzelnen Men-

Menschen und seiner Erziehung auch wahrnehmen: und in dieser die ewige Bestimmung des Menschen anzuschauen, ist noch keinem eingefallen. In der That aber liegt wirklich eine religiöse Ansicht zum Grunde. Nämlich in jener vermittelten Entwicklung des geistigen Lebens des Menschen, welche der Verstand beobachtet, stellt sich dem Gefühl auch unmittelbar die reine Erscheinungen des Menschengeistes dar, in welcher ich das Ewige ahne, und von dieser religiösen Anschauung leiht die verständige Ansicht den religiösen Schein.

Eben so wenig gelingt eine Teleologie der Natur. Mit dem Verstande entdecken wir hier keine Zwecke, sondern seinen bloßen natürlichen Mechanismus, worin sich Ursache und Wirkung gegenseitig bedingen, welcher selbst im Organismus in einer höheren Potenz wiederkehrt. Erkannte ich auch in diesem jeden Theil als Mittel zur Erhaltung des Ganzen (was jedoch nicht immer möglich ist): so erscheine mir dieses zwar als Zweck; allein von diesem würde ich wieder einen höheren Zweck suchen müssen. Sind vielleicht die unzähligen Pflanzen und Insectenarten dazu geschaffen, um von den Thieren — gefressen zu werden? Und ist vielleicht diese Thierwelt selbst nur dazu da, um dem Menschen zu dienen? Eine Ansicht, die, wenn sie auch nicht unserem besseren Gefühl widerstrebte, doch in sich selbst ungereimt wäre. Zu diesem eingeschränkten Zweck hätte es nicht bedurft, diesen Reichthum der Mannichfaltigkeit in den Bildungen der Natur zu entwickeln. Nein, es giebt eine höhere Betrachtung der Natur, als die, wel-

che in dem Blüthenschmuck des Baums nur die künftige volle Obstkammer erblickt. Aber jene Betrachtungsart gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe und Regeln, sondern auf die Ideen der Schönheit, die im Gefühl lebendig werden. Es kehrt also auch hier die Warnung wieder, die ideale Ansicht der Dinge nicht mit dem Verstande zu stören und zu trüben, und es wird auch hier klar, wie wichtig für das Leben der erkannte Unterschied beider Ansichten sey. Nur der wird in der religiösen Betrachtung der Natur und Geschichte die hohe Befriedigung finden, die sie gewähren kann, wer die Vortheile des Verstandes davon fern zu halten weiß.

Die Idee der Freiheit durch die praktische Idee des Zwecks bestimmt, giebt die Idee des *Guten und Bösen*. Aus der idealen Anerkennung unserer Freiheit folgt das Urtheil, daß wir einen ursprünglichen Hang zum Bösen besitzen. Das *Gute* ist die freie Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetz, das *Böse* die freie Uebertretung desselben. Es ist dabei nicht die Rede von einer Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz ihrer Materie nach, sondern lediglich von der freien Unterwerfung des Willens unter das erkannte Gesetz. Wenn wir diesen nur für böse erkennen, so ist unser Urtheil folgendes. Nach der Idee der Freiheit nehmen wir an, daß wir uns von sinnlichen Antrieben zwar afficiren, aber nicht bestimmen lassen, indem wir uns über die Naturnothwendigkeit erhaben glauben. Hiermit aber fodern wir, daß die Kraft unseres guten Willens unendlich sey; denn dächten wir uns auch die Kraft desselben noch so groß, so könn-

ten wir uns immer über denselben noch eine größere Kraft der sinnlichen Antriebe denken, welche sie überwinden könnte: mithin liegt in jener unbedingten Anforderung an den Willen die Voraussetzung einer unendlichen Kraft desselben. Eine unendliche Kraft aber giebt es in der Natur nicht: folglich ist unser guter Wille besiegbar. So weit wird alles klar und allgemein zugestanden, auch zeigt es in jedem Augenblick die Erfahrung, daß unsere Tugend unterliegen kann. Aber das wollen so viele nicht verstehen, daß wir diese Besiegbarkeit unseres guten Willens uns als einen freien Act, als *Schuld*, zurechnen. Man verwirrt sich hier mit falschen Entschuldigungsgründen; man sagt, es sey natürlich, daß unsere sittliche Kraft endlich sey, da wir ja endliche Wesen seyen; Gott habe uns in diese Sinnenwelt gesetzt, wir unterlägen einem äußeren Schicksal u. dgl. m. Aber alles dieses trifft den eigentlichen Punkt nicht, von dem hier das richtige Urtheil abhängt. Es wird von jedem eingestanden, daß wir uns eine Handlung, in der wir vom Gesetz abweichen, als Fehltritt zurechnen müssen, und hier läßt uns die strafende Stimme des Gewissens keine Entschuldigung zu. Wie aber können wir uns hier für schuldig erkennen? Daß der sinnliche Antrieb hier im einzelnen Falle den sittlichen überwunden hat, ist ja auch nur Folge meines endlichen Daseyns in der Natur, und jene Entschuldigungsgründe könnten hier ebenfalls Statt finden. Warum scheut man sich aber hier sie anzuwenden? Weil das Gewissen zu laut spricht, als daß es überhört werden könnte. Eher kann

man ihm das Gehör versagen, wenn von etwas Allgemeinen die Rede ist, weil da die Reflexion mit ihren Truggründen dazwischen tritt. Was aber vom einzelnen Fall gilt, gilt auch vom Allgemeinen. So wie ich nach der erfahrungsmässigen Ansicht mir ein Urtheil über meinen sittlichen Charakter im Allgemeinen bilden kann, so auch nach der idealen Ansicht; ja dieses allgemeine ideale Urtheil ist das ursprüngliche, auf das sich erst jede einzelne gründet: so wie ich nur auf die allgemeine ideale Ansicht eines ewigen freien Seyns der Dinge durch Gott das Urtheil über etwas Einzelnes, daß es Gottes Werk sey, gründen kann. Wenn uns also das Gewissen verdammt, und es als freien Act unseres Willens ansieht, daß wir vom sinnlichen Antrieb bestimmt gegen das Gesetz sündigen, und es ist wahr, daß wir überhaupt dazu geneigt sind, uns sinnlich bestimmen zu lassen: so müssen wir auch dieses als unseren freien Act ansehen, und uns sonach einen ursprünglichen freien Hang zum Bösen zuschreiben, und uns als unheilig verdammen. Wollte man uns nun wieder jene von unserer Endlichkeit hergenommene Entschuldigung entgegenhalten, so könnten wir nichts enderes erwiedern, als daß eben diese unsere Endlichkeit unsere eigene freie Schuld sey. Daß die Kraft unseres guten Willens endlich ist, müssen wir uns zur Schuld rechnen; da nun dieses endliche Verhältniß in uns mit unserem ganzen endlichen Seyn zusammenhängt: so ist klar, daß dieses selbst, statt uns zu entschuldigen, uns verdammt. Doch hüthen wir uns weiter zu gehen; sonst verfallen wir in mythologische Träume

vom Abfall der Seelen und ihrer Verstossung in die Materie. Diese Lehre soll nichts weiter seyn, als der Ausdruck des Gefühls der sittlichen Demuth, womit wir unsern sittlichen Werth beurtheilen, und uns anspornen, in unsern Streben nicht zu ermatten und gegen unsere sinnliche Beschränkung muthig anzukämpfen. Es wird dadurch alle Entschuldigung abgeschnitten, wodurch wir uns in Trägheit und Selbstgefälligkeit einwiegen könnten.

Die Ansicht der Sache wird auch dadurch noch verwirrt, daß man das Böse außer sich sucht, und dann Gründe genug findet, um es aufzulösen in nichts zu verwandeln. In den Handlungen den Menschen, äußerlich betrachtet, giebt es kein absolutes Böses; denn jede Handlung erhält nur ihren sittlichen Werth von der inneren Gesinnung und Ueberzeugung, aus der sie geschieht: über diese aber ist das Urtheil des Anderen immer schwankend. Es giebt drei Beurtheilungsarten der Menschen und ihrer Handlungen. Bei der juridischen für das Leben im Staate habe ich eine feste äußere Regel, die des positiven Gesetzes, wornach ich den Menschen äußerlich für schuldig oder unschuldig erkenne: daß diese nicht hieher gehört, ist klar. Eine höhere Beurtheilungsart ist die, wornach ich meine Nebenmenschen und ihre Handlungen mit den sittlichen Bestrebungen und Idealen vergleiche, die ich mir zum Zweck gesetzt habe; wenn sie mich nun darin fördern oder stören, so erkenne ich für *Freunde* oder *Feinde*, ich *liebe* sie, oder *verabscheue* sie, und dieses Urtheil gründet sich lediglich auf die *Materie* oder Erscheinung ihrer

Handlungen. Ein Volksunterdrücker und Despot wird so leicht zum Gegenstand des allgemeinen Hasses, weil er das, was die Menschen für gut und recht erkennen, stört und hemmt: aber wenn man ihn als absoluten Bösewicht brandmarkt, so maßt man sich ein objectives Urtheil an, welches, wenn nicht anderweit begründet, falsch ist. Es ist ja möglich, daß seine sittliche Ueberzeugung so sehr von unserer eigenen abweicht, daß wir ihm unrecht thun, wenn wir ihn darnach beurtheilen. Wer keinen Glauben an Roms Freiheit hatte, und Cäsars Freund war, mußte dessen Ermordung als Verbrechen betrachten, während der Republicaner sie als erhabene That bewundern konnte. Die objective sittliche Beurtheilung des Nebenmenschen kann nur dann richtig seyn, wenn ich mich in seine Seele so hineindenke, wie in die meinige, wenn ich seine sittliche Ueberzeugung kenne und die Maximen, die er befolgt, und bei jeder seiner Handlungen die innere *Form* von der äußeren Materie zu unterscheiden weiß, und das ist die dritte Beurtheilungsart. So wie eine der Materie nach gute Handlung, wenn sie nicht aus reinem sittlichen Pflichtgefühl entsprungen ist, böse ist: so kann auch eine Handlung, die uns als böse erscheint, sittlich gut seyn, wenn sie auch sittlichen Motiven entstanden ist. Allerdings werden wir unseren Nebenmenschen nach jener Analogie, nach welcher wir sie, wie uns, als freie Intelligenzen betrachten, auch denselben Hang zum Bösen zuschreiben, und werden auch ihre Handlungen nach dieser Voraussetzung beurtheilen; aber diese Idee selbst geht nur von uns aus, und widersteht

daher allen auflösenden und verwischenden Versuchen, sie spricht uns lediglich und immer von neuem an.

Indefs giebt es auch eine Ansicht, nach welcher das Böse, das uns anklebt, als nicht zum wahren Wesen der Dinge gehörig erscheint, und der Zwiespalt des Guten und Bösen verschwindet; und ohne diese Ansicht wären wir ohne Trost gelassen. Wir gelangen aber dazu nur wenn wir in der Ideenwelt höher steigen, und die höchste Einheit erfassen. Bestimmen wir nämlich die höchste Idee der speculativen Vernunft, die Idee Gottes, als des Urgrundes im Seyn der Dinge, durch die Idee des Zwecks: so entsteht uns die Idee eines heiligen allmächtigen Willens, des heiligen Gesetzgebers und Regenten der Welt, welcher das Gute will, und als Gesetz der Welt behauptet und geltend macht. Da nun Wollen und Können in Gott eins ist, so denken wir uns durch seine Allmacht das Gute absolut realisirt. Das ist der *Glaube der besten Welt*, oder der *göttlichen Weltregierung*, wodurch jener Widerstreit gelöst, und die Schuld der Sünde gesühnt ist.

Hiermit aber scheint ein Widerspruch gegen die vorige Idee gesetzt zu seyn. Wir glauben, daß in Gottes Welt das Gute herrsche in ewiger ungestörter Herrlichkeit, und in uns selbst finden wir doch das Böse: ist dieses nun außer Gott, und kann außer Gott und ohne ihn etwas seyn? Das ist das Problem, daß man gewöhnlich in der *Theodicee* zu lösen versucht. Diejenigen haben hier leichte Sache, die von einer bloß unsern Ansicht des Bösen ausgehen, und es

bloß als einen Mangel, begründet in den quantitativen Verhältnissen der Endlichkeit, betrachten; indem sie sich nun zur idealen Ansicht der Welt erheben, verschwinden ihnen diese quantitativen Verschiedenheiten, und das Böse selbst; oder um in dem Bilde zu reden, das sie hier so gern brauchen: dieser Miston verliert sich in der Harmonie des Ganzen. Allein hiermit spotten sie des unvertilglichen Gefühls in unserer Brust, das uns für böse erkennt, und stoßen die Grundlage aller Frömmigkeit um. Die Lehre von der Verderbnis des Menschen behauptet in jeder wahren Religion ihre Stelle, und Demuth und Ergebung sind die Gefühle, welche jedes fromme Gemüth kennt und hegt. Jener Zöllner, der an seine Brust schlug, und sagte: Gott sey mir armen Sünder gnädig! war ein besserer Philosoph, als diese neuen Weisen. Ihre Sophistik wird das fromme Gemüth nicht trösten, das vom Gefühl seiner Schuld ergriffen ist. Eine andere Art der göttlichen Rechtfertigung besteht darin, daß man behauptet, ohne das Böse könne es kein Gutes geben, und jenes müsse Gott zulassen, um dieses zu erreichen. Die Tugend des Menschen, meint man, hätte kein Verdienst, wenn sie nicht mit dem Antriebe zum Bösen zu kämpfen hätte, und diesen nicht überwände; der Mensch wäre nicht frei, wenn er nicht zwischen gut und böse zu wählen hätte. Allein zuvörderst ist der Gedanke der Vermittelung der göttlichen Weltregierung ganz unwürdig, und gilt nur für den Menschen, welcher allerdings die Mittel bedarf, um zu seinem Zwecke zu gelangen, wiewohl selbst dieser keine schlechten Mittel zu guten Zwecken wäh-

len, wie man nach dieser Ansicht Gott beylegt. Sodann bleibt der Widerspruch immer: das Böse sollte nicht seyn, und ist doch, Gott will es nicht, und hat es doch gewollt. Man überhört auch hier die Stimme des Gewissens, welches das Böse schlechthin verwirft, und keine gemeinschaft damit erlaubt. Endlich geht man von einem falschen Begriff der Freiheit aus: diese besteht ja nicht in der Wahl zwischen gut und böse, sondern in der freien Selbstbestimmung der Vernunft: wir sind eben so frei, wenn wir das Gute wollen, ohne erst einen Antrieb zum Bösen überwunden zu haben. Und so wenig ist uns eine kämpfende und siegende Tugend das höchste, daß wir uns vielmehr in Gott eine herrschende oder das Ideal der Heiligkeit als das höchste denken. Nach dieser Theorie wäre Gott nicht frei, weil nichts böses in ihm ist. Der Fehler ist auch hier, daß man sich gar nicht vom Standpunkt der Reflexion losmachen kann: man fasset die Freiheit nur im endlichen Gegensatz von vernünftigen und sinnlichen Antrieben auf, worin sie allerdings *erscheint*, aber nicht besteht, oder man verwechselt Zufälligkeit und freie Wahl mit Freiheit. Freiheit ist allerdings der Naturnothwendigkeit entgegengesetzt, und in Rücksicht derselben erscheinen ihre Bestimmungen als zufällig; aber nicht der absoluten Nothwendigkeit ist sie entgegengesetzt. Der schlechthin gute, d. h. heilige Wille wird nach einem nothwendigen Gesetze thun, was er thun soll, ohne die Zufälligkeit der Wahl des einen oder des andern, sein Entschluß ist sogleich frei und nothwendig. Indem man also in der menschlichen

Freiheit einen Nutzen (!) und eine Entschuldigung des Bösen findet, hat man den wahren Begriff der Freiheit schon aufgegeben. Noch gröber ist der Mißverstand, wenn man die Uebung der Freiheit für das Gute als Zweck des Bösen angiebt; denn wie kann von dem, was gar nicht in die Verhältnisse der Größe fällt, was schlechthin ist, wie es ist, Uebung d. h. Wachsthum gedacht werden?

Die wahre Lösung des Problems besteht darin, daß man, den Widerstreit des Guten und Bösen, samt der Mannichfaltigkeit der Geisterwelt, womit er zusammenhängt, als eine noch beschränkte Ansicht der Welt unter sich lassend, zu der höheren Ansicht aufsteigt, an welcher alle Bestreitung verschwindet. So bleibt der Böse für die menschliche Ansicht und das Gewissen; der höchste Aufschwung des Glaubens aber führt uns über diese Störung hinweg und giebt uns die höchste Ruhe und den höchsten Frieden. In Gottes Welt ist kein Böses, und so soll und wird und kann es auch in der Erscheinungswelt besiegt und vernichtet werden, obschon es bis jetzt noch herrscht. Es giebt eine Erlösung und Versöhnung. Und mit diesem Glauben dürfen wir die Geschichte des Menschen betrachten, und darin dessen Bemühung finden. Alles, selbst der Irrthum und die Sünde, führt zur Erlösung hin; aber sie sind, als solche, nicht das Werk Gottes, sondern der sündhaften Menschheit. Gott gehört darin nur, was gut ist und zum Guten führt; das andere gehört dem, was ausser ihm ist, was nur für und durch die böse

Richtung und Verkehrtheit des Menschen vorhanden ist.

Eine andere Art von Problemen und Irrthümern betrifft die Vorsehung. Streng Philosophisch enthält die Idee der Weltregierung nichts weiter als den Glauben an die Realität des Guten in der Welt, d. h. in der idealen. Damit befriedigt man sich aber nicht, man will den Gang der Weltregierung auch in der Sinnenwelt nachweisen. So wie man nun hierin die Idee aufgibt, so thut man es auch in Absicht auf den Zweck, den man in der Welt auffinden will. Statt nur das Gute an sich als diesen Zweck zu denken, verbindet man damit auch das relativ Gute der menschlichen Zwecke. Es kehrt hier der Irrthum wieder, den wir oben bei der Lehre von der Bestimmung des Menschen bestritten haben, Gott soll nun aber nicht bloß für die Vervollkommnung des Menschen sorgen, sondern auch für dessen Glückseligkeit: ein noch viel unwürdiger Gedanke! Es ist besonders wichtig, hierüber die Begriffe zu berichtigen, und auch hier den Unterschied zwischen verständiger und idealer Ansicht, worauf Alles ankommt, fest zu halten.

Der Mensch kann nicht unempfindlich seyn gegen seine Glückseligkeit und Vervollkommnung, vielmehr soll er seine Thätigkeit mit Kraft und Einsicht darauf hinrichten. Er ist hierin seines eigenen Schicksals Schöpfer, fühlt sich aber einer höheren Allmacht unterworfen, welche ihn oft in seinem Streben unerwartet fördert, oft weit wieder zurückwirft. Nun mischt sich gar leicht die menschliche Ansicht ins Spiel und weil wir uns für unser Werk lebhaft interessiren, so lei-

hen wir auch Gott dieses Interesse, und wünschen und hoffen von ihm Unterstützung. Das ist aber eine gefährliche Hoffnung, die nur gar zu oft getäuscht wird. Die gewaltige Hand des Schicksals zerstört oft in einem Augenblick, was ein Menschenleben und Jahrhunderte geschaffen haben. Dann gilt nichts als demüthige Unterwerfung, und das Gefühl unserer inneren, allen Schicksalsschlägen unerreichbaren Würde, die uns bleibt, wenn alles Uebrige, worauf wir Werth legen, uns genommen ist. Diese Erfahrung sollte uns lehren, eine Selbsttäuschung aufzugeben, welche sich nur auf eine menschliche irrige Ansicht von Gott gründet. Der Werth, den wir unseren endlichen Zuständen in der Natur beilegen, verschwindet vor die Idee des Allheiligen und Allmächtigen, und selbst schon vor dem Andenken des Todes, und es bleibt uns nur der absolute Werth unseres ewigen geistigen Seyns. Man hoffe daher nicht von Gottes Vorsehung ein Glück, das vor seinen Augen nicht gilt, und murre nicht, wenn er es zerstöret! Es ist dieß nicht die trostlose Unterwerfung unter ein hartes blindes Schicksal; denn immer bleibt uns das tröstende erhebende Gefühl, daß Gott unser ewiges Wohl will, und daß unsere unsterbliche Seele in der Hand der ewigen Liebe ruhet. Mit vertrauender Liebe sehen wir empor zu der heiligen Allmacht, vor der wir uns beugen, denn von ihr kann nur Gutes kommen. Diese Ergebung macht uns auch nicht gleichgültig und träg für unser menschliches Streben; denn ist dieses nicht das thierische für den Genuß und die niedere Selbstsucht, sondern das höhere für die Ideale

des schönen geistigen Lebens: so ist es ja eben das Bewußtseyn unserer höheren, geistigen Würde, das uns dafür begeistert, und dieses bleibt uns und verklärt sich zu höherer Reinheit in dem Gedanken der ewigen Güte, vor deren Allmacht wir uns aufopfernd beugen. Was wir in unseren menschlichen Bestrebungen mittelbar nach endlichen Verhältnissen darzustellen und zu vervollkommen beflissen sind, das halten wir unmittelbar fest im Gefühl der Ergebung, mit der wir die ewige Liebe auch in den Schlägen des Anglücks erkennen, nämlich diese höhere geistige Würde unseres Wesens. Begeisterung und Ergebung fließen aus derselben Quelle, und das ist die wahre Begeisterung, welche vor dem Gedanken des Mißlingens und selbst des gänzlichen Untergangs nicht zurückbebt. Am einfachsten erscheint diese Ansicht in Beziehung auf unser Leben selbst. Dieses ist der Inbegriff aller möglichen endlichen Werthe, die uns am Herzen liegen können. Aber dürfen wir uns je der zuversichtlichen Hoffnung auf dessen Dauer überlassen, müssen wir nicht in jedem Augenblick des Todes gewärtig seyn, und ihm mit frommer Gemüthsruhe entgegensehen? Und doch nimmt uns der Gedanke des Todes nicht die Freude und Liebe des Lebens, er giebt uns vielmehr die wahre, indem er uns von allem Irdischen reiniget und unsere Bestrebungen veredelt. So wenig wir aber von Gott Glück und Wohlthaten hoffen und erflehen, so sehr werden uns doch wohlthätige Fügungen des Schicksals, wodurch uns unerwartet das Bessere kommt, zum frommen Danke gegen ihn auffordern. Auch hier fühlen wir die

höhere Gewalt, von der wir abhängig sind und die wir andächtig verehren; aber da sie uns nicht zwingt, unsere menschlichen Zwecke aufzugeben, sondern uns in Erreichung derselben fördert, so tritt das heitere Gefühl des Dankes ein. Es ist dasselbe Gefühl, wie jenes, nur anders gewendet: im Unglück, wie im Glück, fühlen wir unsere höhere geistige Würde, als Gegenstand der Liebe der heiligen Allmacht und Güte; wir ahnen hier, wie dort, die göttliche Weltregierung, nur auf menschlich verschiedene Weise. So empfängt der Fromme Glück und Unglück aus der Hand Gottes, ohne jenes zu wünschen und dieses zu fürchten, mit dem gleichen Gefühl der Liebe und des Vertrauens; er wird sich nicht mit seinen kurzsichtigen menschlichen Gedanken einen Plan der göttlichen Weltregierung zusammensetzen, worin für sein endliches Daseyn und Streben gesorgt ist, sondern er wird dieses gern, wenn es der Wille der heiligen Allmacht ist, zum Opfer bringen. Dafs es nicht blofs Sache der Schule, sondern für unsere Gemüthsruhe von der grölsten Wichtigkeit sey, die endliche Ansicht des Verstandes vom Glauben und Gefühl des Ewigen zu sondern, geht auch hier klar hervor. „Unsere Gedanken sind nicht Gottes Gedanken, unsere Wege sind nicht seine Wege,“ das ist der wahre Grundsatz des Glaubens an die Vorsehung. Aber sündigen wir nicht so oft dagegen, maßen wir uns nicht an, den Gang der Weltregierung zu erspähen, tragen wir nicht Gott im Gebet unsere irdische Wünsche vor, wähnen wir nicht durch unser Flehen seinen ewigen Willen bestimmen zu können?

(Vergl. Bibl. Dogm. § 28 — 33.)

Wir haben schon oft auf das *Gefühl* zurückgehen müssen, wenn wir die Anwendung und Entwicklung religiöser Ideen dem Verstande als, ihm nicht gehörig, absprachen, und wir müssen es nun im Ganzen erkennen, daß *die Religion nur im Gefühl lebendig werden kann*. Die Ideen des religiösen Glaubens, mit dem speculativen Vermögen aufgefaßt, sind gleichsam todt und starr, und leiden keine Anwendung aufs Leben, wenn sie nicht mit dem Gefühl aufgefaßt und ins Leben eingeführt werden, indem diesem Vermögen allein die Unterordnung des Besonderen unter die Idee gegeben ist. Die religiösen Gefühle können wir nun mittelst der beobachtenden Reflexion in drei Gattungen ordnen, oder in *drei ästhetischen Ideen*, analog den drei speculativen und praktischen Ideen, zusammenfassen.

Die Idee der Bestimmung des Menschen, vom Gefühl aufgefaßt, stellt sich dar im Gefühl der *Begeisterung* oder der hoffnungsvollen heitern Weltansicht. Begeisterung nennen wir die Stimmung des Gemüths, mit welcher wir einen höheren Zweck im Menschenleben entweder verfolgen, oder anschauend ahnen, und als wirklich oder doch in Wirklichkeit tretend erblicken. Begeisterung ist es zunächst, was den Menschen in seinen sittlichen Bestrebungen, in allen großen und edlen Unternehmungen, hebt und trägt, und ihm jenen hohen Muth, jenes edle Selbstvertrauen einflößt, durch welches wir alles Große und Schöne gelingen sehen. Begeisterung beseelt den Helden, den Volksführer, den Künstler, den Weisen, und läßt sie in den Idealen, die sie verfolgen, die Ahnung des Ewigen fassen. Was

wir dem Verstande versagten, im Subjectiven das Objective zu finden, das ist dem Gefühl verstat-
tet, welches beides auf eine unaussprechliche
Weise verknüpft. Begeisterung ist die befriedi-
gende erhebende Theilnahme, mit welcher wir
die Erscheinungen des schönen erhabenen geisti-
gen Lebens in den Geschichten der Vorzeit und
in den Thaten der Gegenwart betrachten, mit
der wir das Leben der Völker und die Handlun-
gen und Charakter großer Helden und Geister,
abgesehen von den niedern Verhältnissen und
Zwecken, in ihrer rein geistigen Bedeutung an-
schauen. Begeisterung ist das Wohlgefallen an
der schönen Natur, das heitere Gefühl, das uns
der Anblick der schönen Frühlingsfülle, der Lieb-
lichkeit, Anmuth und harmonischen Mannichfal-
tigkeit einer Landschaft einflößt. Begeisterung
ist die heitere ungetrübte Weltansicht, die uns
die ewige Zweckmäßigkeit in der zeitlichen Er-
scheinung, ein *Reich Gottes auf Erden*, ahnen
lässet.

Die Idee des Guten und Bösen, als solche
einen unauflöselichen Widerstreit in sich tragend,
findet im Gefühl der Ergebung ihre Lösung.
Im Bewußtseyn unserer Schuld demüthigen wir
uns vor der heiligen Allmacht, und in dieser Er-
gebung kommt uns das Gefühl unserer höheren
Würde zurück und der innere Friede. Doch ge-
hört dieses zu den heiligsten Geheimnissen des
Gemüths, welche im Ausdruck so leicht ent-
weicht, und nur leise angedeutet werden kön-
nen. Der Fromme versteht es, der nach der
Reue und Zerknirschung seines Herzens die Se-
ligkeit der *Sündenvergebung und Versöhnung mit*
Gott

Gott empfunden hat. Bestimmter läßt sich das Gefühl bezeichnen, mit welchem wir die äußere Zweckwidrigkeit in der Erscheinung der Dinge betrachten. Wir verwerfen sie als eine bloß scheinbare, indem wir uns im Geist über das Endliche erheben, und uns unserer ewigen Würde bewußt werden. So schauen wir dem Untergang des Liebsten und Herrlichsten mit Ruhe zu, weil unsere Liebe und Achtung nicht an dessen endliche Erscheinung geknüpft ist, und wir uns dessen Besitz in einer höheren Weise sichern. Wir gehen getrost dem eigenen Untergang entgegen, und beugen uns der äußeren unabwendbaren Nothwendigkeit, weil unser Geist sich höher als seine eigene Erscheinung achtet, und seine innere Freiheit durch nichts gebrochen werden kann. Wir sehen in der Geschichte und im Leben das Gute so oft der rohen Gewalt unterliegen, wir sehen ganze Völker zertreten und zerfleischt, die schönsten Werke des Geistes der Zerstörung preisgegeben, ganze Welttheile, die vorher im schönsten Lichte der Bildung strahlten, zur öden Nacht der Barbarey verdammt — wir sehen dieß alles mit dem Trost der Ergebung, mit dem Glauben an ein höheres geistiges Reich der Dinge, das über all diesen Trümmern in ewiger ungetrübter Schönheit blüht.

Endlich kann nur im Gefühl der Glaube an Gott lebendig werden, und seine beseligende Kraft aufs Gemüth äußern. Was uns für den Verstand nur die leere Form der absoluten Einheit ist, und so leicht den Anschein eines bloß Gedachten und Erdachten annimmt, wird uns im Gefühl der Andacht zum festen Halt und Stütz-

punkt unseres inneren Lebens, zum Grundquell aller anderen religiösen Gefühle. Auf die Andacht stützt sich die Begeisterung und die Ergebung; mit jener können wir nicht in der Erscheinung das Göttliche fassen, ohne daß wir den Geist Gottes selbst in der Welt ahnen; mit dieser können wir uns nicht über die Erscheinung erheben, ohne die Zuversicht auf die ewige Güte, welche alles zum besten lenkt, und alle Verwirrung löst. Wollen wir aber dieses Gefühl für sich auffassen, so werden wir es dann am reinsten finden, wenn das *Erhabene* in der Natur und im Leben uns entgegentritt, und wir uns in unserer Schwäche und Kleinheit der göttlichen Allmacht gegenüber fühlen. Schon die ruhige gefahrlose Betrachtung großer Schauspiele der Natur wird uns dieses Gefühl einflößen, noch mehr aber jene Lagen des Lebens, wo wir, einer übermächtigen Gewalt der Natur preisgegeben, gegen welche kein Kampf und keine Vorsicht und Berechnung gilt, gleichsam unmittelbar die Hand der göttlichen Allmacht über uns erblicken. In schwachen unlautern Gemüthern wird dann das Gefühl der Andacht von Schrecken und Angst getrübt; wer aber die Herrschaft des Geistes in sich bewahren kann, wird da, wo das Endliche wie nichts verschwindet, sich über sich selbst und sein endliches Daseyn erhaben fühlen, und ohne Furcht im andächtigen Hochgefühl erwarten, was da kommen soll. Ueberhaupt wird alles Große und Wichtige in der Natur und Geschichte, was durch das Ungeheure, Uebermächtige und Unerwartete seiner Erscheinung menschliche Fassung, Berechnung und Erwartung übertrifft, uns zur Anbetung

der göttlichen Allmacht anregen. Und sollte uns nichts dergleichen begegnen, sollte der Strom des Lebens für uns stets ruhig in seinen Ufern fließen, so ist es der Gedanke des Todes, der uns dazu anregen muß.

So wird uns durch das religiöse Gefühl die Welt und unser Inneres selbst zu einem Tempel Gottes. Die Hieroglyphen der Natur und Geschichte entwickeln sich vor dem Blick des frommen Betrachters zu lebendigen klaren Bildern des Ewigen; und so wie der Cherub im alten Testament, aus Löwe, Stier, Adler und Mensch zusammengesetzt, die Nähe der göttlichen Majestät bezeichnete, so wird uns die ganze Natur, vorzüglich aber der Mensch und seine Geschichte, zum Symbol und Zeugniß Gottes und seines schaffenden und belebenden Geistes. Es ist diese *religiöse Anschauung der Welt* die erste und natürliche Form des religiösen Lebens, und vorzüglich unserm Zeitalter eigen, das sich durch seine Gelehrsamkeit und Forschung eine umfassende Uebersicht der Natur und Geschichte verschafft hat. Der höhere Zweck alles Wissens ist doch am Ende der, daß es die Materialien zu einem großen zusammenhängenden Bilde der Natur und Geschichte für die religiöse Betrachtung liefere. Zwar mögen schon einzelne Bruchstücke dem religiösen Sinn oft reiche Nahrung gewähren; so wie aber ein großes Epos schöner ist und volleren Genuß gewährt, als die abgerissene Erzählung einer großen That, so wird auch das große Epos der Geschichte, wenn es erst zu Stande gekommen, und das große Gemälde der Natur die religiöse Betrachtungsart viel mehr för-

dern. In dieser Form ist uns auch die Religion,
 nachdem ein zweifelndes Zeitalter sich ihrer gänzlich
 entschlagen zu haben schien, wieder empfohlen,
 und uns klar gemacht worden, daß wir sie, die wir
 nicht zu haben glaubten, wirklich hatten. *Herder*
 hat das Verdienst, uns vorzüglich den Sinn für
 diese Betrachtungsart geweckt zu haben, indem er
 mit genialer Empfänglichkeit für alles Große und
 Schöne aller Zeiten und Völker, mit gleicher Liebe
 für den dichtenden Geist der Hebräer und der
 Griechen, des Nordens und des Südens, für die
 Naturschönheit der einfachen Volksdichtung und
 für die hohen Ideale der klassischen Kunst, mit
 jener wahren Humanität, der nichts Menschliches
 fremd ist, die Bildungsgeschichte des Menschengeschlechts
 sich zum Gegenstand nahm, und uns darin das göttliche
 Epos schauen lehrte. Nachdem er uns den Weg
 gewiesen, erweiterte sich der Kreis dieser Betrachtung
 immer mehr, immer reicher ward an Stoff und Ideen
 die Forschung, immer tiefer drang man in das Leben
 und den Geist der Völker ein, und viele der schönsten
 Blüthen des Alterthums und des Auslandes wurden
 auf Deutschlands Boden verpflanzt. In diesen oft
 mißgedeuteten, oft auch irre geführten Bestrebungen
 zeigt sich die deutsche Nation als die religiöseste von
 allen, wenigstens in dieser Art der Religion als die
 herrschende. Auf der andern Seite hat auch sie
 zuerst angefangen, die Natur mit religiösem Auge
 zu betrachten, und sie, von den Schranken des
 materiellen Seyns befreit, in einem höheren Leben
 aufzufassen. Nur hat diese Ansicht unglücklicher
 Weise in der *Naturphilosophie* die Gestalt

der Wissenschaft angenommen, und es ist zu hoffen, daß sie bald von der Poesie, welcher sie gehört, in Anspruch genommen werde, und daß, anstatt der leeren Constructionen der Natur, uns ein fromm begeisterter Dichter das Epos der Kosmogonie singe. Dals aber diese Betrachtungsart der Dinge, besonders die der Geschichte, Religion sey, war einer der glücklichsten Gedanken jener *Reden über die Religion*, welche so viel für die Anerkennung der Religion unter uns gewirkt haben. Denn, wie so oft, war es hier von der größten Wichtigkeit, die Sache mit ihrem rechten Namen zu nennen, wodurch wir inne wurden, daß wir der Religion nicht so ganz entfremdet waren, als wir glaubten, und daher uns eher wieder mit ihr befreunden lernten. Es war eine freye natürliche Art der Religion, die uns empfohlen wurde, aber in einer lebendigern wärmeren Gestalt, als die bisher so genannte; sie nahm das Gefühl und die Einbildungskraft in Anspruch, und erhob über die gemeine Betrachtungsart der Dinge.

Diese religiöse Anschauung der Welt, wie sie im unmittelbaren Gefühl aufgefaßt wird, macht das wahre Leben der Religion aus. Nur derjenige, welcher die Welt als ein Abbild des ewigen Wesens der Dinge, als ein Werk Gottes, betrachtet und gleichsam die Pulsschläge ihres inneren Lebens fühlt, hat Religion und lebt in der Religion. So ist sie aber ganz sein Eigenthum, gehört seinem Herzen, seinem Gefühl an, und kann keinem Andern ganz mitgetheilt werden, es sey denn, daß dieser mit ihm im innigsten Verhältniß der Sympathie stehe. Wie sie

gemeinsames Eigenthum vieler werden könne, ist erst noch zu zeigen. Ehe wir dazu übergehen, müssen wir den Einfluß der Religion auf das Leben der Menschen betrachten, und das Gebiet kennen lernen, welches sie darin einnimmt. Der Mensch steht als erkennendes und handelndes Wesen in den endlichen Verhältnissen, und fühlt sich von allen Seiten beschränkt, verwirrt, abhängig und unbefriedigt. Die zerstreuten Anschauungen der Sinnenwelt, die Bruchstücke der erfahrungsmässigen Erkenntniß, ordnet er mit Hülfe des Verstandes zu einem umfassenden Ganzen, und die diesem noch anlebende Beschränktheit hebt er in den Ideen, deren er sich mittelst der Speculation bemächtigt, auf, und sucht zu dem wahren, untheilbaren, wandellosen Wesen der Dinge durchzudringen. Aber weil die Ideen mit dem Verstande nur verneinungsweise aufgefaßt werden können, so ist diese Ansicht der Welt unbefriedigend, und läßt das Herz kalt. Nur im Gefühl können wir das Ewige und Unvergängliche lebendig und vollhaltig erfassen, und die Religion, welche im Gefühl lebt, ergänzt und belebt jene verständige Erkenntnißweise zum befriedigenden und beruhigenden Glauben, und giebt uns die volle Verständigung über die Welt. Sie ist es also, die von *Seiten der Erkenntniß* das Räthsel des Lebens löst, die Mittlerin der endlichen und ewigen Welt macht, und den Menschen den Frieden sichert.

Auf der andern Seite sieht sich der Mensch in seinem *Handeln* von den endlichen Verhältnissen der Welt so umfassen und gedrückt, daß er die Freiheit und Ruhe ebenfalls nur durch die

Religion erhalten kann. Den mannichfaltigen un-
 stäten Anreizungen, die er von der Sinnenwelt
 empfängt, kann er nur durch das tiefe heilige
 Gefühl, die reine Liebe widerstehen, welche die
 Religion in ihm nährt, die verschiedenen wan-
 delbaren Zwecke, die ihm seine irdischen Lüste
 und Wünsche zeigen, würden ihn hin und her
 ziehen und ihn sich selber rauben, wenn ihm
 nicht die Religion den wahren ewigen Zweck
 stets vor Augen hielte. Aber hat er nun auch
 die Bahn gefunden, die ihn zu dem wahren Ziele
 führt, sucht er in allen irdischen Gütern nur das
 höchste Gut, und dient er allein dem ewigen
 Wohle seines Geistes: wie Vieles droht ihm da
 noch Hindernisse, Störungen, Vereitelungen.
 Die ewigen Zwecke muß er immer in seinem end-
 lichen Zustand, mit endlicher Kraft und endli-
 chen Mitteln verfolgen; aber sein Zustand wech-
 selt, seine Kraft reicht nicht hin, die Mittel ge-
 hen verloren oder lassen sich nicht finden, die
 irdischen Güter die er am meisten liebt, und die
 er lieben darf, ohne seiner heiligen Liebe untreu
 zu werden, durch die sein Leben Werth und Be-
 deutung erhält, raubt ihm ein feindliches Schick-
 sal; und oft nach langem Streben und Ringen
 sieht er sich ganz auf der Bahn zurückgeworfen,
 und hat Alles verloren. Da kann ihm nur die
 Religion Trost und Ruhe geben, indem sie ihn
 das hoffende Auge nach oben richten lehrt und
 ihn mit dem Gefühl des Unverlierbaren für alles
 Verlorne schadlos hält. Auch hier ergänzt und
 vollendet sie das Leben, indem sie über das End-
 liche und Unvollkommene erhebt, und das Ewige
 und Vollkommene, das sich der That, wie der

Erkenntniß, entzieht, im Glauben und Gefühl erfassen lehrt. Sie macht den Menschen erst zum Menschen, indem sie ihn seines inneren ewigen Wesens bewußt werden läßt, ihn von allen Schranken und aller Abhängigkeit frey macht, und ihm in der Wandelbarkeit den festen Halt gibt.

Drittes Kapitel.

Die religiöse Gemeinschaft.

(Vergl. Bibl. Dogm. § 34 — 45.)

Die Religion als unmittelbares Gefühl ist, wie gesagt, immer nur das besondere Eigenthum des Einzelnen, ja, sie gehört eigentlich immer nur seinen besondern augenblicklichen Gemüthsstimmungen. Wie ist nun Mittheilung und Gemeinschaft darin möglich? Gemeinschaft ist für die Menschen in jedem Gebiete des Lebens, und so auch in diesem höchsten der Religion, Bedürfnis. Wenn sie sich zur Vervollkommnung der Gewerbe, zur Ausbildung der Wissenschaften, zur Handhabung des Rechts und der Ordnung und zur Beschützung ihrer Sicherheit im öffentlichen Verein zusammenthun: sollten sie sich nur dann fremd und kalt von einander trennen, wenn sie von der höchsten Begeisterung für die höchsten Ideale der Vernunft erglühen? Je höher die innere Bewegung, desto stärker der Trieb der Mittheilung, der Trieb, das eigene Leben in Andern wiederstrahlen zu sehen. Da nun aber die Religion im Gefühl lebt, so fragt sich, welche Formen der Mittheilung des Gefühls

und somit der religiösen Gemeinschaft möglich und anwendbar sind.

Alle Gemeinschaft fällt in das Gebiet der Geschichte, die sich unter der Abhängigkeit von einem Höheren, unter der göttlichen Leitung, entwickelt; und es tritt hier nothwendig der Glaube an einen göttlichen Einfluß ein. Nichts kann ohne diesen gelingen, am wenigsten aber das Höchste, was der Mensch erreichen kann. Aber an die Abhängigkeit fühlt sich der Mensch überall gebunden, auch seine Natur ist nicht sein eigenes Werk. So ist auch seine religiöse Natur, wie wir sie bisher beschrieben haben, ein Geschenk seines Schöpfers, und die Vernunft bringt die höhere Erkenntniß, die Begeisterung und Andacht der Religion nicht hervor, sondern empfängt sie aus einer höheren Hand, vernimmt sie als *göttliche Offenbarung*. Die Religion ist als natürliche Anlage in uns, weil sie nothwendig mit der Natur unseres Geistes verknüpft ist; zugleich aber liegt sie über dieser Natur, weil sie das Höchste und Abschließende des geistigen Lebens ist, und der Geist sich nicht darüber erheben kann, vielmehr davon abhängig ist; und in dieser Hinsicht ist sie übernatürlich. Wenn wir bisher die religiösen Anlagen des Menschen als etwas natürliches betrachtet haben, so müssen wir sie nun als Offenbarung anerkennen. Wir nennen sie die *innere Offenbarung*, weil sie von allen äußern Einwirkungen, von aller Gemeinschaft unabhängig ist, und als ursprüngliches Eigenthum des menschlichen Gemüthes anerkannt werden muß. Sie ist die Grundlage, auf welcher sich alles religiöse Leben entwickelt, und

ohne welche eine andere göttliche Einwirkung auf dasselbe nicht denkbar ist.

Die innere Offenbarung tritt in das Bewußtseyn des Gemüths, welchem sie einwohnt, zuerst durch augenblickliche Erregung des Gefühls, und bleibt so Eigenthum des Augenblicks. Dadurch aber entsteht selbst für den Einzelnen noch kein religiöses Leben, weil noch die Einheit mangelt, welche alles binden muß, was zum menschlichen Leben gehört. In die Einheit des Lebens werden die religiösen Gefühlserregungen erst aufgenommen durch die wiederholende Beobachtung des *Verstandes* oder der *Reflexion*, und wirken so erst stetig auf das Leben ein. Flüchtige Regungen von tröstlicher Ergebung und aufrichtender Andacht geben noch nicht die unwandelbare Ruhe, diese kommt erst durch die Beständigkeit des Gefühls, und diese gewinnen wir nur durch die anerkennende Auffassung des Verstandes. Der Verstand ist die Form des Bewußtseyns, unter welcher wir unseres ganzen inneren Lebens inne und Herr werden, und die Einheit mit uns selbst gewinnen. So wie er die Erkenntniß ordnet und in Zusammenhang bringt, (als Verstand im engern Sinne), so wie er unsere Triebe einander unterordnet und die Regel des handelnden Lebens aus ihnen entnimmt und zum klaren Bewußtseyn bringt: so betrachtet und ordnet er auch unsere Gefühle, und macht uns ihr Verhältniß zum ganzen Leben deutlich. Er erkennt, was darin für uns förderlich, beruhigend, befestigend ist, und giebt diesem das Uebergewicht über das andere, was feindselig und störend wirkt. Diefs Geschäft der Selbstverständigung verrichtet

nun der Verstand auf folgende Weise. Die Erkenntniß faßt er in *Begriffen* auf, denen er im System ihre eigenthümliche Stellung gibt. Die religiöse Erkenntniß aber kann er, wie gezeigt worden ist, nur negativ durch Aufhebung der Schranken gewinnen, sie nicht selbst mittheilen, sondern nur gleichsam an sie erinnern. Indels herrscht er im Gebiet der *religiösen Wahrheit*, die er vor Aberglauben und Irrthum sichert, als in seinem Eigenthume, und übt dadurch auf das religiöse Leben, welches der Erkenntniß nicht entbehren kann, einen sehr mächtigen Einfluß. Da er aber auf diese Weise nur die allgemeinen Regeln der Wahrheit zum Bewußtseyn bringt, so bleibt ihm noch übrig, auch die besondern Anschauungen des Gefühls, in welchen die Religion eigentlich lebt, aufzufassen und zu wiederholen, und dieß kann ihm nicht in negativen Begriffen gelingen, welche die Gefühle nicht selbst darstellen, sondern nur Umrisse und Schattenbilder davon geben. Die einzige Bezeichnung der Gefühle sind *anschauliche Bilder*, in welchen, wie in einer Gefühlsanschauung, Besonderes mit Allgemeinem verknüpft ist. Solche Bilder können den Begriffen näher oder entfernter verwandt seyn. Für jetzt bleiben wir nur bei denen stehen, welche noch dem inneren Leben des Geistes angehören, und Erregungsmittel der wiederholenden Einbildungskraft sind. Dahin gehören z. B. die Bilder des Familienlebens, Vater, Sohn, Bruder, oder des Staatslebens, König, Unterthan, durch welche religiöse Gefühle über das Verhältniß der Menschen zu Gott und unter einander bezeichnet worden sind und noch

bezeichnet werden. So bildet sich eine innere Sprache, in welcher sich der Fromme mit sich selbst bespricht und verständigt, und daraus entsteht auch eine äußere Sprache, in welcher er sich Andern mittheilen kann. Die religiösen Gefühle werden sich immer in und an der Geschichte entwickeln und bilden, und in äußern Thatsachen abspiegeln: und so wird die religiöse Symbolik eine geschichtliche Gestalt gewinnen, wie wir sie bey allen Völkern finden. Einzelne Situationen, unter denen eine religiöse Anschauung gewonnen wurde, Thatsachen, in welchen sich ein frommes Gefühl kund gab, äußere Gegenstände, an welche sie sich knüpfte, werden zu Bildern und Erinnerungsmitteln derselben. In solchen Auffassungsformen ist mehr als in bloßen Begriffen enthalten, und doch kann sie der Verstand auch handhaben, anknüpfen und ordnen. Das ist der Anfang einer *religiösen Symbolik*, welche der *Dogmatik* oder Wahrheitslehre zur Seite steht und mit ihr zusammen das innere Abbild des religiösen Lebens ausmacht. Mittelst der Sprache Andern mitgetheilt, bilden solche Begriffe und Bilder zusammen eine religiöse *Ueberlieferung*. Die Erkenntnisse und Gefühle, welche der Einzelne gehabt hat, reihen sich an die religiösen Wahrnehmungen derer, die mit ihm durch die Bande der Familie, des Volks, verbunden sind; das Gleichartige stellt sich zusammen, das Besondere, Individuelle streift sich ab und bleibt zurück, und nur das Allgemeine, was Allen ansprechend ist, geht in die Gemeinschaft ein.

So haben sich nicht nur die alten heiligen Sa-

gen und Lehren der Völker gebildet, die noch auf den ersten Stufen des religiösen Lebens standen; auch bey uns, auf dem Grunde einer ausgebildeten Wahrheitslehre und Symbolik, gibt es eine solche Ueberlieferung religiöser Wahrnehmungen, und bildet sich immer von neuem wieder. Jene religiöse Betrachtung der Natur und Geschichte, als deren Gewährsmänner wir *Herder* und *Schleiermacher* anführten, gehört ebenfalls hieher. Soll sie Zusammenhang und Umfang haben, so kann sie sich nicht in einzelnen abgerissenen Gefühlserregungen bewegen, sondern sie bedarf der Bindung des reflectirenden Verstandes, so wie sie ohnehin auf einer verständigen Betrachtung und Erforschung der Natur und Geschichte und auf einer fortgeschrittenen verständigen Ausbildung des Menschenlebens ruht. Soll sie aber mittheilbar werden, so ist die verständige Auffassung in Begriffen und begriffsmässigen Bildern noch viel nothwendiger, und so bildet sich durch diese Mittheilung ein Ganzes von Ueberlieferung, indem ein jeder aus den Dargebotenen sich auswählt, was ihm zusagt, es weiter verbreitet und von seinem Eigenthum hinzufügt.

Aber diese Art von Betrachtung und Auffassung und Mittheilung des Betrachteten hat ihre grossen Gefahren und Mängel. Der Verstand ist dem Irrthum unterworfen und des Irrthums Schöpfer. Die unmittelbare Anschauung der Empfindung und des Gefühls ist, was sie ist, ohne Mißverstand und Irrung; aber der Verstand kann sie mißverstehen und mißdeuten. Er kann die sinnliche Empfindung mit dem geistigen Gefühl

verwechseln, und jene für diese nehmen, zumal da beyde oft mit einander gehen. Das Gefühl des Erhabenen kann mit Schrecken und Furcht verbunden seyn, das des Schönen mit Lust und Verlangen; und statt jenes rein aufzufassen, faßt es der Verstand in der Hülle und dem Ausdruck von diesem. So werden die Bilder der religiösen Gefühle sich unrein gestalten, und unvollkommene Erinnerungsmittel derselben seyn, zumal wenn sie Andern mitgetheilt werden, in denen sie die dadurch bezeichneten Gefühle erst hervorbringen sollen. Ferner kann die Bezeichnungsart vom Verstande falsch gewählt werden, und ihres Zweckes verfehlen. Ja, diese Art von Bezeichnung durch begriffsmäßige Bilder ist überhaupt unvollkommen, und Stoff und Form gehen darin selten in einander auf, weil sie vom Stand der Ausbildung der Reflexion und Sprache abhängig ist, und der Verstand als begriffsmäßige Erkenntniß zu viel Einfluß darauf üben kann. Er kann die reinen Begriffe und die begriffsmäßigen Bilder mit einander verwechseln, und in die höhere ideale Ansicht die gemeine natürliche Ansicht mengen, wodurch *Aberglaube* entsteht. Indem das Gefühl in einer Naturerscheinung, in einer geschichtlichen Thatsache, eine Ahnung des Ewigen auffaßt, schiebt wohl der Verstand einer solchen Wahrnehmung eine Naturbeobachtung, ein natürliches Gesetz unter, und bildet so ein Mittelding zwischen Wissen und Glauben, Begriff und Bild. Auf der andern Seite wird er das nur in negativen Begriffen Erkennbare nicht eher so streng und rein auffassen und bezeichnen, als bis die wissenschaftliche

Ausbildung einen hohen Grad von Vollendung erreicht hat: und so laufen Begriffe und Bilder, Dogmatik und Symbolik, bunt durch einander, und was Erzeugniß des Gefühls ist, wird als Sache des Verstandes behandelt. Aber wenn auch die Bezeichnung des Gefühls noch so rein gelingt, schwer wird immer zu vermeiden seyn, daß sie in der Mittheilung mißverstanden wird und des rechten Eindrucks verfehlt, weil sie in ihrer Entstehung subjectiv ist, und des objectiven Charakters entbehrt. Das Gefühl desjenigen, welchem sie mitgetheilt wird, kann dabey kalt bleiben, nur die Hülle und Form wird aufgefaßt, und der ächte Gehalt geht verloren; und da die Bilder nicht leer bleiben können, so wird ihnen ein fremder Gehalt geliehen, und Mißverstand und Irrthum pflanzt sich fort und fort.

Diese Verwirrung in der religiösen Ueberlieferung zeigte sich am meisten in der Geschichte der alten Religionen, welche noch mit der unvollkommenen Ausbildung des Verstandes und der Sprache zu kämpfen hatten, und dem Geschichtsforscher ist die Aufgabe gestellt, den Gehalt von der Form, die wirkliche Ueberzeugung und Gefühlsstimmung von der dogmatischen oder symbolischen Bezeichnung zu sondern; welche nur gelöst werden kann mittelst einer lebendigen und umfassenden Kenntniß der damals herrschenden Verstandes- und Sprach-Bildung.

Aber auch bey uns leidet die Mittheilung religiöser Welt- und Naturbetrachtung an denselben Mängeln. Sie kann sich von den Fesseln des Verstandes nicht ganz losmachen, und gibt leichter ein System von Begriffen als ein leben-

diges Bild religiöser Anschauung. Die Reflexion kann das Gefühl, anstatt es in seiner lebendigen Thätigkeit zu beobachten, dadurch fesseln und tödten, daß sie abstrahirend feste Regeln und Gesetze bildet für die religiöse Betrachtung der Welt, auf welchen das Gefühl gleichsam ausruhen und einschlummern kann. Man gibt abgestorbene Bilder ehemals gehabter Gefühle, und versteht sie nicht von neuem zu beleben; man zwingt den Andern die eigenen Beobachtungen auf, ohne die Verschiedenheit der Gefühlsstimmung und der ganzen Ausbildung in Betracht zu ziehen; und wer noch nicht der inneren Freyheit mächtig ist, läßt sich so ein fremdes Joch auflegen, in welchem er sich nicht frey bewegen kann. So kommt Nachbeterey und Gleißnerey in das gemeinsame religiöse Leben, und wenn sich selbständiges Urtheil damit verbindet, so entsteht eine Verwirrung der Gedanken und der Sprache, welche alle wahre Fortbildung hemmt.

Die Quelle dieses Uebels liegt in der subjectiven Beschaffenheit dieser Art von Mittheilung, indem sie immer nur die eigenthümlichen Ansichten und Gedanken der Einzelnen in verständiger Form darbietet. Nur dann entgeht sie dem Mißbrauch und der Verwirrung, wenn sie durch anschauliche Form der Darstellung einen objectiven Charakter gewinnt, wenn sie *rhetorisch* und *poetisch* wird, und so sicherer auf das Gefühl wirkt. Den Geist der alten Religionen werden wir am zuverlässigsten aus der heiligen Poesie erkennen, und unter uns gelingt die Mittheilung religiöser Gefühle auch nur durch die Dichtung oder die Beredsamkeit, indem dadurch
nicht

nicht bloß der Verstand, sondern zugleich die Phantasie in Anspruch genommen, und dadurch das Gefühl ergriffen wird.

Aber mittelst der Sprache besteht überhaupt keine vollkommene religiöse Gemeinschaft, nicht nur weil sie die religiöse Mittheilung nicht ohne Mißverständniß vermittelt und gar zu leicht in den subjektiven Schranken bleibt, sondern weil sie doch immer, selbst als Poesie, die verständige Erkenntniß in Anspruch nimmt, dadurch einseitig wirkt, und nicht die ganze Sphäre des menschlichen Lebens ausfüllt. Es muß auch eine *Symbolik* für die *Sinnesanschauung* und für die *That* geben. Das Gefühl wird zumal beym sinnlichen Menschen am sichersten durch die Anschauung ergriffen, weil sie eine unmittelbare Erkenntniß ist und nicht erst der Reflexion bedarf. Die Religion ist zwar an sich nicht thätig sondern betrachtend, aber sie beherrscht das thätige Leben, und bedarf daher der Thathandlungen zu ihren Vermittelungen. Solche bieten sich ohnehin dar in der Geschichte ihrer Entwicklung, indem sich darin die Erinnerung an religiöse Wahrnehmungen, der Ausdruck frommer Gefühle ausgeprägt hat. *Heilige Gebräuche* sind neben den heiligen Sagen die ersten religiösen Symbole. Sie bestehen aber nicht in sittlichen Handlungen, welche in sich selbst gelten, sondern sie dienen nur dazu, religiöse Gefühle bildlich zu bezeichnen, wie z. B. das Opfer. In ihrer höchsten Vollendung aber müssen sie das passendste und innigste Bildungsmittel der religiösen Gemeinschaft abgeben, welche der Zweck aller religiösen Symbolik ist, wie diels z. B. vom

Abendmahl gilt; und in dieser Beziehung kommt ihnen allerdings ein sittlicher Charakter zu. Die Symbolik für die Sinnesanschauung, die wir im engeren Sinne die *ästhetische* nennen können, wird in ihren ersten Anfängen noch willkürlich seyn, wie diess z. B. der Fall mit den heiligen Maalsteinen ist, aus denen sich die Götterbilder, anfangs ganz ungestaltet und nur der Erinnerung dienend, dann menschenähnlich und zuletzt die höchste menschliche Schönheit darstellend, entwickelt haben. In ihrer höchsten Ausbildung wird diese Symbolik die sittlich religiösen Ideale der Schönheit, Erhabenheit und Heiligkeit darstellen, die höchste Aufgabe der Darstellung der Idee für die Anschauung lösen, und mit den *schönen Künsten* zusammenfallen, so wie die heilige Lehre und Sage in der Dichtung und Beredtsamkeit ihre Vollendung findet.

Das Geheimniß der künstlerischen und dichterischen Darstellung besteht darin, daß die Ahnung des Ewigen im Zeitlichen, des Urbildlichen im Abbildlichen, dadurch befördert wird, daß der Zerstreuung, durch welche wir die natürlichen und geschichtlichen Erscheinungen gleichgültig betrachten, vorgebeugt, daß die Mannichfaltigkeit, die uns zerstreuend umgibt, in eine gewisse Einheit beschränkt, und die niedere verständige und eigennützige Betrachtungsart entfernt gehalten, daß die Bilder, welche Natur und Geschichte liefern, von alltäglichen Beywerken und Störungen gereinigt, der Betrachtung vorgeführt werden. Diese Bilder können frey geschaffen, oder mit treffendem Blick ausgewählt

seyn; dieß ist fast gleichgültig, denn die Natur ist reicher als die Phantasie des Künstlers; immer aber muß der Künstler das, was die Natur geliefert, im Lichte der Idee, als reinen Gegenstand der Betrachtung, aufstellen, und durch die Art der Auf- und Zusammenstellung an die Idee erinnern. Viele schöne Gestalten gehen in der Natur an uns vorüber, ohne von uns bemerkt zu werden, geschweige die Theilnahme zu erregen, die sie verdienen, und den Eindruck auf unser Gemüth zu machen, die sie machen sollten; und zwar darum, weil uns durch eine selbstsüchtige Richtung, durch irgend eine Befangenheit des Gemüths der Sinn dafür verschlossen ist. Der Gemsenjäger, der Naturforscher, der eine von einem unedlen, der andere von einem edleren Zweck in Anspruch genommen, lassen vielleicht das erhabenste Schauspiel ungerührt an sich vorbeigehen, oder öffnen ihm doch das Gemüth nicht zur ungetheilten freien Betrachtung. Der Landmann, der Schiffer, entziehen sich dem erhabenen Eindruck, den der zerstörende Kampf der Elemente auf sie machen könnte, weil sie für ihr menschliches Interesse besorgt sind. Bedeutende Situationen des Lebens, in denen sich menschlicher Charakter und Seelenadel entwickelt, treffen uns meistens in einer interessirten Stimmung, im Kampf der Leidenschaft; was uns Gegenstand religiöser Betrachtung seyn sollte, berührt uns menschlich feindselig oder wohlthätig, und zieht uns von der freien Ansicht ab. Aber alles dieses im abgeschlossenen ruhigen Bilde, im verklärenden Lichte kunstreicher Darstellung, trifft sicherer

unser Gefühl mit seiner inneren geistigen Kraft, und verfehlt den richtigen Eindruck nicht so leicht. Zwar kann hier noch immer der Verstand und die Leidenschaft sich einmischen, es kann noch die Vergleichung mit gemeinen Zwecken und Begierden Statt haben, weil die Bilder der Kunst, der darstellenden und dichtenden, immer noch eines gewissen Materials bedürfen, welches in die niedere Betrachtung herabgezogen werden kann. Das Bild der mediceischen Venus kann vielleicht den Wollüstling reizen, und Wilhelm Meister von Manchem als Lehrgedicht betrachtet werden. Aber Eine Kunst ist fast über alle Entweihung erhaben, und kann in der Hand des großen Meisters ihre Wirkung nicht verfehlen, weil sie sich in einer eigenen von der äussern Welt getrennten Sphäre bewegt, und gleichsam dem Geiste am nächsten verwandt ist — ich meine die Musik. Der mathematische Verstand, der ihr die feste Grundlage gibt, kann doch in seiner Begrifflosigkeit keinen Anlaß zu Mißdeutungen geben, und der Leidenschaftlichkeit und Lüsterheit kann sie nur in ihrer Entartung dienen.

Nicht unpassend wird es seyn, das Gebiet der schönen Kunst und Dichtung unter eine Uebersicht zu bringen, und die verschiedenen Gestaltungsformen, in welchen sich religiöse Gefühle aussprechen, kennen zu lernen. Wir zeigten oben drey Arten oder Stimmungen des frommen Gefühls oder drey *ästhetische Ideen* auf: diese geben die Grundlage zu drey verschiedenen kunstreichen Idealen.

Die ästhetische Idee der Begeisterung wird

in der Poesie in *episch-idyllischen* und *romantischen* Idealen erscheinen. Denn diese geben die heitere Ansicht eines in schöner Ruhe beschlossenen, oder in siegender Kraft und Herrlichkeit sich entwickelnden Lebens, die Bilder einer freien Zweckmäßigkeit und harmonischen Zusammenstimmung der Dinge. In der bildenden Kunst gehören hieher die meisten Götterideale der Griechen, in denen nichts als eine idealisirte menschliche Natur, die zur Vollendung gesteigerte menschliche Schönheit und Gröfse, erscheint. In der siegreich stolzen Gestalt eines Apollo, in der Herrlichkeit seiner jugendlichen Schönheit, tritt uns ein Bild der hohen Bestimmung des Menschen entgegen, wir ahnen, was der Mensch werden kann, ohne es doch in Begriffen festzuhalten, wir fühlen uns über alle Begriffe erhaben. Denselben heitern Charakter trägt die griechische Baukunst an sich mit ihren schlanken Säulenordnungen und ihren leichten einfachen Constructions, in ihrer sanften stillen Gröfse. Das höchste aber hat hierin die christliche Kunst hervorgebracht in den alles übertreffenden Idealen der Christus- und Madonnen-Bilder, welchen die schöne Mannichfaltigkeit der Engel- und Heiligen Bilder zu einer würdigen Umgebung dienen.

Die Idee der Ergebung spricht sich bald in *tragischen*, bald in *elegischen*, bald in *komischen* Idealen aus. Ein Oedipus, der sich der Schuld, die ein unvermeidliches Schicksal auf ihm gelegt, mit freier Büßung unterwirft, ein Philoktet, welcher mit erhabener Seelenstärke unendliche Qualen trägt und mit edlem Unwillen alle Rettung verschmäht, bis sich sein Stolz unter den Willen

des ewigen Schicksals beugt, ein Herkules, der seine irdische Hülle mit freier Wahl den Flammen opfert, ein Christus, welcher in der Knechtsgestalt am Kreuze die höchste Verklärung der Menschheit zeigt, — in solchem Kampf erhabener Charakter mit einem harten unerbittlichen Schicksal, in solcher demuthsvollen Ergebung und reinen Hingabe an die Idee, sehen wir den Widerstreit der Freiheit mit der Nothwendigkeit, die Erhebung des Geistes über die Zweckwidrigkeit der Erscheinung anschaulich abgebildet, die Widersprüche des Lebens harmonisch gelöst. In der sanfteren *elegischen* Stimmung dagegen überläßt sich das Gemüth, von einer drückenden verletzenden Gegenwart umfassen, der Sehnsucht nach einer schönern Zukunft, nach der Erfüllung seiner geliebten Ideale; der düstere Anblick seiner Leiden verklärt sich ihm zur milden vom Abendroth bemahlten Dämmerung. In der *komischen* Weltansicht erheben wir uns ebenfalls über die anscheinende Zweckwidrigkeit der Dinge, die uns aber nicht feindlich berührt, und in sich selbst den freien Widerspruch trägt, und seiner selbst zu spotten scheint. So profan das Gelächter scheint, so liegt ihm doch das religiöse Gefühl einer höheren Zweckmäßigkeit der Dinge, die freie Erhebung des Geistes über die falsche Erscheinung, zum Grunde, und so wie es physisch eine wohlthätige Erschütterung gibt, so gibt es auch eine innere Befriedigung, und zerstreut gleichsam die Nebel, welche die heitere reine Weltansicht verhüllen und trüben.

Die ästhetische Idee der Andacht nennen wir die *lyrische*, weil sie sich am reinsten in der

freien geistigen Form des lyrischen Gedankenschwungs und des musikalischen Rhythmus bewegt. Wenn wir in den andern ästhetischen Formen das Irdische durch das Göttliche verklärt, oder dieses aus dem Gegensatze mit jenem hervortreten sehen: so suchen wir es hier im erhabensten menschlichen Gefühl unmittelbar selbst zu fassen, und uns über alles Irdische hinweg zum Throne Gottes aufzuschwingen. Der lyrische Dichter macht sich nicht die Aufgabe, irgend etwas Schönes und Erhabenes in anschaulicher Form darzustellen und zu schildern, sondern, sich dem kühnsten Aufflug seines Geistes überlassend, hält er die Anschauung des Höchsten fest, gleich dem Adler, welcher, den Blick an die Sonne geheftet, emporsteigt. Der Kunst der Töne aber scheint es gegeben, in ihren erhabenen Harmonieen die ewige Harmonie der göttlichen Weltregierung, in welcher alle Missethäter aufgelöst klingen, selbst abzubilden, und die Brust des Menschen mit dem heiligen Frieden des gläubigen Vertrauens zu erfüllen. Die heilige Dichtkunst und Musik sind daher für das vollkommnere religiöse Leben die sichersten mächtigsten Stützen und Erweckungsmittel. Was der Fromme sonst in seiner Brust verschliessen müßte, als das innerste heiligste Eigenthum seines Gemüths, das in der gemeinen Mittheilung leicht entweiht würde, das haucht er in der Harmonie heiliger Hymnen aus, davon sieht er jede Brust auf gleiche Weise bewegt, und von dieser brüderlichen Gleichstimmung Aller fühlt er sich wie von einem mächtigen Strom ergriffen und fortgetragen.

Noch gibt es eine Kunst, welche der An-

dacht dient, indem sie zugleich dem äussern Bedürfnis eines öffentlichen Lebens entgegenkommt, und große religiöse Versammlungen möglich macht, und selbst der Musik erst die würdige Umgebung schafft, worin sich die Gewalt ihrer Harmonie verbreiten kann: es ist die *gothische*, oder richtiger, *altdeutsche* Baukunst. Die Erhabenheit und Kühnheit der Säulen und Gewölbe, die weite Größe des Raums, ein Bild des Unendlichen, das dämmernde Licht eines altdeutschen Doms stimmt das Gemüth zu hohen großen Gedanken, und erfüllt es mit heiligem Schauer. Doch mögen Kunstverständige darüber urtheilen, ob nicht die etwas veränderte Bestimmung unserer protestantischen Kirchen, welche nicht einem Bilder- und Opferdienst, sondern gemeinsamen Andachtsübungen dienen sollen, und die zwar andächtig erhabene, aber zugleich klar verständige Stimmung unseres religiösen Lebens eine Umbildung dieser Bauart in Geist und Form nöthig mache. Vielleicht würde die Vereinigung des griechischen Geschmacks und seiner hohen Einfachheit und Klarheit mit dem altdeutschen düstern Ernst, vom wahren Genie vollführt, dasjenige geben, dessen wir bedürfen, um uns lebendig und eigenthümlich angesprochen und ergriffen zu fühlen.

Die Kunst und Dichtung entwickeln sich um so glücklicher und erfreuen sich einer um so schöneren Wirksamkeit, wenn sie der religiösen Gemeinschaft dienen und mit der heiligen Geschichte und Sage verflochten sind, wie diess der Fall bei den Hebräern und Griechen und im Mittelalter bey den Christen war. Die christli-

che Religions- und Kirchengeschichte behauptet den eigenthümlichen Vorzug, daß in ihr die höchsten Ideale menschlicher Schönheit und Erhabenheit erschienen sind, wie sie keine Kunst übertreffen kann; und die christliche Kunst ist dadurch die begünstigste von allen. Es gibt auch eine profane Kunst und Dichtung, welche der bloßen Unterhaltung dienen; diese sind aber eher gefährlich für das Leben als heilsam und fruchtbar, weil sie so leicht der Wollust dienstbar werden, oder der Herrschaft der Mode anheimfallen. Es ist Zeit dieß zu erkennen, und wieder zum heiligen Ernst und zur Andacht zurück zu kehren. Die künstlerische Bearbeitung der christlichen Geschichte ist dem protestantischen Geiste nicht zuwider, vielmehr fodert er sie als Gegensatz gegen die ihm eigenthümliche verständige kritische Betrachtung. Wenigstens sollen die profane Kunst und Dichtung aus der Religion ihre Nahrung ziehen, und deren reinen Geist athmen.

Durch diese heilige Symbolik sucht der Mensch sein religiöses Gefühl zu wecken und zu heben: aber auch die *Phantasie* verlangt Befriedigung, und da es dem Verstande versagt ist, die Verhältnisse des Ewigen auszusprechen, so versuchen wir es wenigstens in Bildern der Dichtung, oder in der Mythologie. Einem lebendigen öffentlichen Leben der Religion wird sich immer eine Mythologie anbidden, und durch sie erhält es erst Umfang und Rundung und die volle Gewalt, mit der es das ganze geistige Gebiet beherrscht. Die mythologische Dichtung wird sich an die heilige Symbolik und Geschichte anschließen, aber die

Bilder derselben nach den freien Gesetzen der Schönheit behandeln und erweitern. Sie wird scheinbar nicht bloße Bilder des Göttlichen, sondern dieses selbst in seiner eigenen Gestalt und seinen eigenen Verhältnissen darstellen, aber doch auch, nur auf andere Weise, symbolisch bedeutsam werden, und dem religiösen Glauben dienen. Sie wird einen Himmel schaffen, und ihn mit lebendigen Wesen, den Schöpfungen einer erhabenen Phantasie, den Idealen des schönen sittlichen Lebens, bevölkern; sie wird die Natur, in welcher der Glaube ein höheres Leben ahnet, zu einem Reiche des Geistes beleben, und eine ideale Geschichte bilden, in welcher die Götter mit den Menschen Umgang pflegen, und Himmel und Erde verknüpft ist. Und so wird eine geistige Welt von Idealen entstehen, in welcher die schönen Künste, die ohne Mythologie entweder nur rohe Stoffe zu behandeln haben, und gleichsam immer wieder von vorne beginnen müssen, oder in der wahren Geschichte nicht genug Spielraum finden, wie in ihrer Heimath sich bewegen, und an geistigeren bildsameren Gegenständen ihre Kräfte üben können. Je reiner und tiefer der Glaube, desto freier wird sich die Dichtung in ihrem Gebiet bewegen, ohne von jenem gestört zu seyn oder ihn zu stören, desto edler und mannichfaltiger werden ihre Schöpfungen sich entwickeln. Wo aber der Glaube selbst noch am Sinnlichen haftet, und die Phantasie in seinem Dienste gefangen hält, wird die Mythologie ihre Selbständigkeit nicht behaupten können, und ihren Spielraum beengt finden; denn durch ihre freie Behandlung wird das Heilige ent-

weihet zu werden scheinen. Aus dem Obigen versteht sich leicht, daß eine gesunde geschmackvolle lebendige Mythologie sich nur da bilden kann, wo der Glaube sich von den Fesseln des begriffmäßigen Wissens losgemacht, dagegen aber auch in seiner wahren Innigkeit und Tiefe sich begründet hat, so daß er der Mythologie erhabene Ideen leiht, ihrem freien Spiel mit dichterischen Formen aber ohne Vorurtheil zusehen kann. Wo jene Scheidung des Wissens und Glaubens noch nicht vorgegangen ist, da wird entweder die Mythologie zum geschmacklosen Werkzeug des Glaubens erniedrigt, und dem Dienste einer träumenden Wilsbegierde unterworfen, oder, wenn der Schönheitssinn im Volke vorherrscht, der Glaube von der Mythologie verdrängt, und die ganze Religion zum Thema der freien Dichtung umgewandelt werden. Das letztere war bei den Griechen der Fall, und mit dem erstern haben wir Christen, besonders wir Protestanten, zu kämpfen, bey denen die verständige Ansicht zu sehr vorherrscht.

Alle diese Vermittelungen des religiösen Lebens, die wir bisher betrachtet haben, selbst die Schöpfung einer ächt ästhetischen Symbolik, stehen unter der Leitung des Verstandes, jenes Vermögens der Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung, wodurch das Unmittelbare des menschlichen Lebens in Erkenntniß, Gefühl und That zum mittelbaren Bewußtseyn kommt. Der Verstand aber kann irren, indem er seine innere Freyheit aufgibt, der Gewalt der Sinnlichkeit erliegt, sich nicht über die Sinnesanschauung zu erheben, und die sinnlichen Triebe dem rein

vernünftigen unterzuordnen weiß. So, durch falschen Gebrauch der Verstandes-Willkühr, entstehen falsche Abbilder des ewigen reinen Urbildes der Religion, und es entwickelt sich das trügerische Gewebe des *willkührlichen Gottesdienstes* (ἑτεροδρησκεία), welchem das ewige Gesetz des Geistes, die Wahrheit und Schönheit, fremd, oder worin dieses doch durch menschlichen Wahn, Aberglauben und Götzendienst verwirrt und entstellt ist. Durch die ganze Geschichte der Menschheit zieht sich der Kampf des rein religiösen Geistes mit dem Irrgeist menschlicher Verwilderung und Verbildung, und es ist anziehend, zu sehen, wie beyde mit einander ringen, und jener immer mächtiger und freyer wird. Da die Religion als Gefühl in der Mitte steht zwischen der Erkenntniß und Handlung, so geht ihre Ausbildung Hand in Hand mit den Fortschritten der Verstandesbildung, mit dem Sieg der *Wahrheit*, und mit dem Fortschritt der *Sittlichkeit*. Wo der Verstand frey und klar geworden, und die Sittlichkeit sich von der Herrschaft der Sinnen- und der Fleischeslust losgewunden hat, da wird auch die Religion in reiner Gestalt erscheinen, und mit der höchsten Wahrheit und sittlichen Reinheit wird sie ihre Vollendung erreichen. Dann wird das Urbild des religiösen Lebens und des Lebens überhaupt von der freyen Schöpferkraft des nicht mehr irrenden Verstandes in einem vollkommnern Abbild dargestellt, dem Menschen das Räthsel seines Lebens enthüllt, und zugleich die vollkommenste Gemeinschaft des religiösen Lebens gestiftet seyn, in welche alle eingehen können und worin alle ihre

Bedürfnisse befriedigt und ihre Sehnsucht gestillt finden.

So wie wir jede unmittelbare Gefühlserregung und religiöse Anschauung aus einer göttlichen *Offenbarung* ableiteten, welche wir die innere nannten; so müssen wir auch jede Hervorhebung des Unmittelbaren in das Mittelbare des Bewußtseyns und der Gemeinschaft auf eine göttliche Offenbarung zurückführen, welche, da sie sich in der Geschichte entwickelt, die *äussere geschichtliche* genannt wird. Hier ist die Abhängigkeit des Menschen von einer höheren Gewalt noch viel fühlbarer als dort. Dem Menschen ist die Kraft verliehen, auf die innere Stimme seines Gefühls und Gewissens zu hören, und sein Leben darnach zu bilden; aber diese Willkühr ist ein gefährliches Geschenk, denn sie gebietet den Irrthum und die Sünde. Was bewahrt ihn vor der Verirrung? Keiner kann sagen, daß er sich selbst leite und bilde, und daß er, was er ist, durch sich selbst geworden sey. Der grölste Theil der Menschen folgt den Lehren und dem Beispiel Anderer, und wird durch die Gemeinschaft gebildet; bey diesen ist die Abhängigkeit von einem Höheren klar, denn es war ja Fügung des Schicksals, daß sie in solche Verhältnisse gestellt wurden, wodurch sie gebildet und erzogen wurden. Ein anderer kleinerer Theil erfreut sich einer größern Selbständigkeit, wodurch sie Führer und Stifter werden. Während der große Haufe im Zuge der Gewohnheit dem hergebrachten Gange des Lebens folgt, so beginnen diese einen neuen Lebensabschnitt, sie führen neue Wahrheiten, neue Sitten und

Gesetze in das Leben ein, stiften eine neue Gemeinschaft, und hauchen dem Leben einen neuen Geist ein. Durch das Auftreten solcher überlegenen Geister wird die Bildungsgeschichte der Menschheit und namentlich auch die religiöse, weiter geführt und höher gehoben; sie machen darin Epoche. Woher sie aber kommen, ist ein Geheimniß. Ihre Bildung empfangen sie aus ihrer Zeit, aber die Anlagen, die innere eigene Kraft und Ursprünglichkeit, sind ihnen angeboren. Die Zeugung folgt unstreitig auch natürlichen Gesetzen, sie gehört wohl ebenfalls als ein nothwendiges Glied in die große Kette der Naturnothwendigkeit; aber wer mag diese übersehen und zergliedern? Die Wechselwirkung der geistigen und materiellen Natur, die wir dabey vorzüglich voraussetzen müssen, ist uns schlechthin verborgen, in die geheime Werkstatt der schaffenden Natur kann unser Blick nicht dringen. Da aber, wo uns die natürliche und geschichtliche Betrachtungsart nicht befriedigt oder verläßt, da wird uns die höhere religiöse Ansicht zum Bedürfnis: und so ahnen wir in der Bildungsgeschichte der Menschheit eine höhere Hand; alles neue Schöne und Große im Gebiet des Geistes, vornehmlich aber alle neue Entwicklungen im religiösen Leben, achten wir für ein göttliches Geschenk, und merkwürdige unerwartete außerordentliche Fügungen des Schicksals, welche dem geistigen Fortschritt der Menschen förderlich sind, erscheinen uns als göttliche Veranstaltungen. Wir denken uns Gott als *Erzieher* der Menschen, und glauben, daß er ihnen in Einzelnen ihres Geschlechts den Geist

der Wahrheit sende. Und solche ausgezeichnete Geister können, was sie in sich tragen und hervorbringen, nicht als ihr eigenes Werk betrachten, wenn sie nicht recht ruchlos und eitel sind, was sich mit ihrem hohen Geist nicht verträgt; sie fühlen sich von einer höheren Kraft ergriffen und getragen, sie sind von *Gott begeistert*, sie haben göttliche Offenbarung empfangen. Jedoch nehmen wir göttliche Offenbarung nur da an, wo nicht bloß aus dem Früheren stetig fortgebildet, sondern gleichsam Neues geschaffen, wo nicht bloß die Entwicklungsreihe fortgeführt, sondern eine neue begonnen wird. Allerdings ist es unerlässlich, daß sie den Gesetzen der Wahrheit entspreche und das religiöse Gefühl befriedige: dadurch wird sie den Widerspruch besiegen und Ueberzeugung bewirken; aber bewundernde Hingebung wird sie nur dadurch hervorbringen, daß sie sich durch eine ursprüngliche ureigene Kraft, als ein Werk der *Freyheit*, als eine *neue Schöpfung*, geltend macht. Indem sie selbst als Wunder betrachtet wird, sind auch Wunder, d. h. ausserordentliche Einwirkungen des Geistes auf die Natur und ausserordentliche Fügungen der Geschichte, in ihrem Gefolge. Die materielle Natur zeigt gleichsam ihr Mitgefühl bei der Entwicklung der geistigen Natur, und das Licht des Geistes strahlt in ihr wieder; wie die Welt der Bildung, so erscheint auch sie der überlegenen Geisteskraft unterworfen.

So lange man dergleichen geistige Erscheinungen vereinzelt betrachtet, und sie nicht auf ein bestimmtes Ziel der Bildung bezieht; so lange man die überlegene Geisteskraft in ihren

Wirkungen an sich bewundert, ohne zu fragen, wohin sie führen: so lange betrachtet man die Offenbarungsgeschichte unter der Idee Gottes im Verhältniß zur Natur oder des *göttlichen Geistes*. Man sieht die Urkraft, das Urlicht der Natur neue Schöpfungen hervorbringen, in neuere Ausstrahlungen sich verbreiten; der Geist in welchem wir leben, weben und sind, ergreift und erfüllt uns auf ausserordentliche Weise durch Werkzeuge, die er sich erwählt hat.

Aber weil der Verstand, in dessen Gebiet solches geschieht, eine Einheit sucht, weil er in der Weltregierung und Geschichte überhaupt einen Plan des göttlichen Willens ahnet: so wird er in der Geschichte der göttlichen Offenbarungen bald ein Ziel und ein Streben dahin entdecken, und darauf Alles, was geschieht, beziehen. Der göttliche Geist, welcher nur Kräfte erweckt und neues Licht entzündet, wird ihm nicht ohne einen verständigen Plan zu wirken scheinen; ein *göttlicher Verstand*, der sich im menschlichen Verstand, in menschlicher Bildung spiegelt, wird ihm im Walten der Weltregierung offenbar werden. Und nun erhält alles sonst Vereinzelte Zusammenhang, Zweck und bestimmte Bedeutung. Indem sich durch die Wirksamkeit der Gottbegeisterten die Lehre der Wahrheit fort und fort entwickelt, enthüllt sich darin die *göttliche Weisheit*; und indem sich Verfassung, Sitten und Gebräuche immer besser ausbilden, wird das *Reich Gottes auf Erden* gestiftet, und begründet und erweitert sich immer mehr. Hier tritt die Ansicht Gottes im Verhältniß zur Welt ein, nach welcher wir in ihm die Einheit der Weltordnung den-

denken. Und zwar erscheint er uns hier besonders als *Mittler*, als Urheber und Leiter aller Vermittelungen, wodurch Welt und Gott mit einander vereinigt und versöhnt werden, und er sich der Welt offenbart.

Ob nun gleich das Göttliche schlechthin ist was es ist, und keiner Verhältnismäßigkeit und Beschränktheit unterworfen gedacht werden kann: so müssen wir doch in der Art seiner Offenbarung eine Stufenfolge annehmen. Die Menschen können den Glanz des göttlichen Lichts nicht mit einem Mal ertragen, darum enthüllt es sich nach und nach. Auch sehen es Verschiedene verschieden, und was den Einen erscheint, verhüllt sich den Andern. Die Anerkennung der Offenbarung hat keine unbedingte objective Nothwendigkeit, sondern hängt von dem Bildungsstand und der Empfänglichkeit der Menschen ab. Dieß ist um so mehr der Fall, wenn die Offenbarung noch auf einer niedrigen Stufe steht, und nur für einen kleinen Kreis und für eine beschränkte Lebensform gültig ist; wenn nämlich in ihr noch kein vollkommenes Abbild des Urbildes religiöser Wahrheit und Schönheit gegeben, nur die eine oder andere Seite hervorgehoben und dadurch noch keine vollkommene Befriedigung des religiösen Gefühls erreicht worden ist. Der Grieche faßt nicht die religiösen Ideale des Hebräers, und umgekehrt; und beyde können sich auch nicht verstehn, weil sie noch zu verschieden und einseitig gebildet sind. Aber es kann und muß einen Punkt in der Entwicklung des religiösen Lebens geben, wo das Vollendete erscheint, wo zwar die Entwicklung nicht schon zum Ziele

gelangt ist und ihre Endschaft erreicht hat, weil dann die Geschichte selbst schon zu Ende seyn müßte, aber doch das Ziel derselben klar erkannt, und dessen Erreichung voraus geahnet und wirklich geschaut wird; wo die Menschen in die allein richtige Bahn gewiesen, und mit dem Lichte untrüglicher Wahrheit erleuchtet werden. Dieß tritt dann ein, wenn ein Mensch in Erkenntniß und Thun das Höchste erreicht, wozu uns Gott erschaffen hat, und wenn er dieß zugleich als Regel und Vorbild Aller hinstellt, und zur Annahme und Befolgung derselben hinreißt. In einer solchen Offenbarung wird, weil sie die Verstandesbildung der Menschen vollendet, der *göttliche Verstand* selbst als wirklich erscheinen und Fleisch geworden angeschaut werden; man wird Gott selbst als den Mittler in Menschengestalt erblicken, und dem Menschensohn, in welchem er erschienen, göttliche Ehre erweisen. Dadurch wird nun alle Sehnsucht gestillt, und aller Zweifel gelöst seyn; diese Offenbarung werden Alle, die sie kennen lernen und dazu hinreichend vorbereitet sind, annehmen, weil Alle darin finden, was sie suchen, und ihre innersten Ahnungen ausgesprochen sind. Nunmehr erfolgt keine neue Offenbarung mehr, da jede neue nur Wiederholung dieser allumfassenden seyn würde; die Annahme und Aneignung derselben, die Befolgung ihrer Regeln, die Nachahmung ihres Vorbildes ist die einzige Aufgabe der Menschenbildung. Dazu bedarf es der Hülfe und Einwirkung des göttlichen Geistes, welcher die Einzelnen auf die rechte Bahn leitet und das Mannichfaltige der menschlichen

Natur der ewigen Einheit unterordnet: Gottbegeisterte werden von Zeit zu Zeit aufstehen, aber keine neuen Mittler oder Gottgesandten, keine Herolde des göttlichen Willens, welcher ja schon längst enthüllt und verkündigt ist.

Viertes Kapitel.

Die Religion in ihren geschichtlichen Erscheinungen.

Wollen wir das Ergebniss unserer vorigen Betrachtungen kurz zusammenfassen, so können wir sagen, die Religion besteht aus zwei Elementen, der *Wahrheit* und *Schönheit*, oder aus dem *Glauben* und dem *Gefühl*; und diejenige Gestalt derselben ist die vollkommenste zu nennen, in welcher beide im richtigen Ebenmaass verbunden sind. Die Herstellung dieses Ebenmaasses hängt von der richtigen Ausbildung des Verstandes und der Sittlichkeit ab, oder ist damit wenigstens eng verbunden. Wollen wir nun die Religionsgeschichte in eine fruchtbare Uebersicht bringen, und uns nicht in das Labyrinth der mannichfaltigen Gestaltungen, die sie darbietet, verirren: so müssen wir beständig diese beyden Punkte ins Auge fassen, und uns davon leiten lassen. Dann werden wir einen Zusammenhang und gleichsam einen Plan entdecken, nach welchem sich alles zu einem Ziele hinbewegt.

Billig beginnen wir diese Uebersicht mit der Religion der *Aegypter* und der *vorderasiatischen Völker*, von welcher die der *Griechen* und der

Hebräer, und somit auch die christliche, ausgegangen ist. Bei den Aegyptern finden wir als die wahrscheinlich früheste Religion Fetischismus, die Verehrung schädlicher und nützlicher Thiere des Landes. Hier zeigt sich die roheste Ahnung des Göttlichen in der Natur und ihren verderblichen und wohlthätigen Kräften, das sinnliche Gefühl einer höheren Macht, aufgefaßt in sinnlicher Anschauung; welches unstreitig die niedrigste Stufe der Religion ist. Ueber diesem groben Naturdienst steht, eine kleine Stufe höher, die Calenderreligion der Priester, oder die Verehrung der Sonne und des Mondes in ihrem Zusammenhang mit dem Nil, ebenfalls die sinnliche Ahnung des Naturgeistes, aber nicht in einzelner Anschauung aufgestellt, sondern in einer Art von empirisch wissenschaftlichem System, also schon mit etwas Reflexion behandelt. Mit dieser ökonomisch wissenschaftlichen Ansicht scheinen sich geschichtliche Elemente vermischt zu haben, welche in der Fabel von Osiris und Typhon hervortreten, und indem sie den Kampf des Guten und Bösen versinnbilden, schon eine Art von sittlichem Bewußtseyn bezeugen. In der geheimen Religion der Priester mag die Naturschauung zu höherer Einheit in kosmogonischen Ideen gediehen seyn; auch treten in ihr philosophische Ideen von Sündenfall und Seelenwanderung, und sonach selbst eine Regung des sittlichen Glaubens, hervor: wir können aber diese etwas geistigere Erscheinung nur für die höchste Blüthe derselben Naturreligion, nicht für etwas rein davon Geschiedenes, halten. Daß sich der Mensch auch in diesen Ideen noch in der Na-

tur fühlte, wird charakteristisch durch die Vorstellung der Seelenwanderung bezeichnet, nach welcher die unsterbliche Seele von einem unendlichen Kreislauf befangen ewig innerhalb der Naturschranken bleiben muß, wiewohl auch die Vorstellung eines ewigen überirdischen Lebens bekannt gewesen zu seyn scheint. Denselben Geist, und zwar in noch viel größerer Gebundenheit, finden wir in den *syrischen* und *phrygischen* Religionen: Anschauung des Naturlebens, Ahnung des göttlichen Geistes derselben, besonders im geheimnißvollen Act der Zeugung, symbolische Bezeichnung dieser Ideen, die dann wieder zum Spielzeug des schnödesten Aberglaubens wurde — das sind die Elemente des Cultus der Astarte, Atergatis, Cybele, des Adonis u. s. w. Nur in den letztern ist ein Anklang von sittlich religiöser Ahnung. Wie sehr der Mensch in diesen Religionen noch im Naturleben befangen war, sehen wir vorzüglich an dem wollüstigen und grausamen Enthusiasmus, mit welchem man sich theils der Befriedigung des Geschlechtstriebes überließ, theils den eigenen Körper verstümmelte. Vergleichen wir diese Richtung des religiösen Gefühls mit den oben angegebenen ästhetisch-religiösen Ideen, so werden wir darin ein Analogon der Begeisterung finden, nämlich die dunkle Ahnung der Bestimmung des Menschen im Naturleben, beim Mangel einer klaren sittlich geistigen Ansicht. Vom gewaltigen Zug der Naturtriebs ergriffen, gab sich der menschliche Geist, sein selber unbewußt, an die in ihrer Unendlichkeit angeschaute Natur, als ihr angehörend, hin. So wie wir im gewaltigen Wirken

der Natur, in ihren schönen und erhabenen Gestalten, einen höheren Geist ahnen, diesem aber frei im Bewußtsein unserer eigenen höheren Würde gegenüber stehen, und die Natur gleichsam nur als ein *Bild* unseres eigenen geistigen Lebens anschauen, so daß unsere Begeisterung für die Natur selber nur eine Form unserer sittlichen Begeisterung ist, und wir unsere geistige Herrschaft über die Materie bearkunden: so unterlag dort in jenem Naturenthusiasmus der Menschengest mit seiner sittlichen Selbständigkeit der materiellen Gewalt der Natur, und ließ ihr aus der eigenen Fülle seines inneren Lebens die Geisteskraft des Göttlichen, der er als einer fremden huldigte.

Allerdings hatten diese Religionen, zumal die ägyptische, auch schon eine sittliche Richtung und enthielten Regungen eines sittlichen Bewußtseyn. Nicht nur zeugen davon einzelne Menschen und Dogmen, sondern auch heilige Gebräuche, namentlich die Lustrationen, dienten dazu, das Gewissen zu erwecken, und noch mehr that für die Heiligung des Lebens die Verbindung der Religion mit der Staatsverfassung, welche fast überall, besonders aber bey den Aegyptern, theokratisch war. Der König war Stellvertreter Gottes und vernahm seinen Willen aus dem Munde der Priester. Aber zeigt sich auch hierin eine gewisse Erhebung über die Natur und ein geistiges Bewußtseyn, so waren doch noch zu viele Beschränkungen übrig. Die Gebräuche waren zu sinnlich anschaulich, um die Geistesfreyheit aufkommen zu lassen, und bezogen sich meistens auf die äußerliche Sitten-

zucht; und das religiös politische Leben war in die Schranken des Satzungs- und Kastenwesens eingeschlossen. Für den Zwang der Natur hatte der Mensch den Zwang der *Gewohnheit* eingetauscht, die ihn ebenfalls in dumpfer Knechtschaft gefangen hielt. Die Willkühr der Herrscher und Priester schaltete über das geistige und sittliche Leben des Volks, dem sie Trugbilder der Wahrheit vorgaukelten und das sie als Werkzeug ihrer Selbstsucht misbrauchten. Sie standen zwischen ihm und Gott als Mittler, aber nur um es von ihm in weiter Entfernung zu erhalten. Damit das Volk nicht mündig würde, waren sie eifrig beflissen, alles religiöse Leben in sinnlichen Bildern, Gebräuchen und Satzungen festzuhalten. Selbst die nicht sehr aufstrebenden Erklärungen der Natursymbole wurden nur in heiligen Sagen dem Volke überliefert, und dieses dadurch in ein Gewirr von Bildern und bildlicher Erklärung der Bilder verstrickt, aus welchem es sich nicht loswickeln konnte. Wie die *Gewohnheit* das bürgerliche Leben beherrschte, so die *Ueberlieferung* die religiöse Erkenntnis, in welcher der Verstand nur gedächtnismälsig lebte. Doch war es immer ein Fortschritt des menschlichen Geistes, indem er sich wenigstens zum Theil von der Sinnesanschauung losgemacht hatte, und er, der zur Freiheit geschaffen ist, wußte sich auch von diesen Ketten loszuwinden, und sich, nach zwei verschiedenen Seiten hin, eine freyere geistigere Ansicht zu eröffnen.

Die *Griechen*, welche ihre erste Bildung unstreitig von Asien her erhielten, waren in der frühesten Zeit ebenfalls jenem Naturdienst und

Enthusiasmus ergeben, wovon noch ein Ueberbleibsel in der bacchischen Raserei fort dauerte. Auch erbten sie von Asien her heilige Ueberlieferungen und Gebräuche, denen, wie dort, Priester verstanden. Aber war es die klarere freiere Natur ihres Volksstamms, welcher ohne Zweifel dem germanischen verwandt ist, oder der gemäßigte europäische Himmel, oder beides zusammen, was sie von diesem dunkeln Natur- und Gewohnheitsleben abzog: genug, sie verließen es, und erhoben sich, indem sie zugleich das Kastenwesen und den theokratischen Despotismus mit einem freyen Gemeinwesen und Volksleben vertauschten, zu einer *sittlich-geistigen Ansicht* der Menschenwelt, und bildeten die überlieferte Naturmythologie zur Symbolik sittlicher Ideale aus. An die Stelle des Naturenthusiasmus trat bei ihnen die reine *Begeisterung*; an die Stelle des dunkeln Gefühls in sinnlicher Anschauung die geistige Ahnung des Göttlichen in der *Schönheit*. Die Mythologie der Griechen hat in der Ausbildung, in welcher sie in der klassischen Periode erscheint, fast einzig Bedeutung für den Geschmack; verdrängt waren die alten Götter, die Symbole religiöser Naturideen, und den Olymp bewohnte ein göttlich-menschliches Geschlecht, wenig sich kümmernd um die Regierung der Welt, seiner eigenen Größe und Schönheit und seines seligen Lebens sich freuend. Im dunkeln Gedanken des Schicksals, dem selbst die Götter unterworfen waren, regt sich fast allein noch der Glaube; es ist aber nur die höchste Naturanschauung der Welt, die Anschauung der blinden Naturnothwendigkeit, nicht die

Idee einer heiligen Allmacht, die sich in diesem Glauben ausspricht. Die religiöse *Wahrheit*, welche der sinnlich befangene Asiat in der religiösen Anschauung der Natur und in der Ueberlieferung wenigstens anstrebte, sehen wir hier fast ganz aufgegeben in der Richtung auf die *Schönheit*. Nur in den Mysterien mögen gewisse religiöse Ideen, aber doch auch nur symbolisch, fortgepflanzt worden seyn; und nachher nahm die Philosophie das Gebiet der Wahrheit für sich in Besitz, und bauete es mit glücklichem Erfolg an. Und jene Schönheit selbst, welcher die Griechen huldigten, gehört vorzüglich der ersten der religiösen Ideen, der Begeisterung, an. Ihre dramatischen und lyrischen Ideale kränkeln an einer gewissen Kälte und Seichtigkeit des Gefühls, es fehlt ihnen die Idee der heiligen Liebe und Allmacht. Ihre tragische Unterwerfung unter das Gesetz der Nothwendigkeit ist menschlich-groß, aber größer ist die liebende Ergebung in den Willen der ewigen Liebe und Güte. Es ist das Gefühl der Andacht, das sich in der antistrophischen Bewegung, in der ernsten Betrachtung, in den Gebeten des tragischen Chors abbildet; aber der höchste Aufflug des Gefühls kann nicht gelingen, weil die höchste Idee fehlt, nur irdische Reflexe, statt des göttlichen Lichtes, werden aufgefaßt, der Olymp hemmt den Gedanken, der zum Himmel dringen will. Götter, welche unter sich selbst uneinig, oder einer höheren Gewalt unterworfen sind, können nicht Gegenstand der Andacht seyn. Da aber diese dem Menschen Bedürfnis ist, so mußte sie sich, auch ohne die Idee des höchsten Gottes, in unterge-

ordneter Spähre, in dunkeln Regungen geltend machen. Der Reichthum der Griechen an lyrischer Dichtung steht mit unserer Behauptung, daß sie der wahren Andacht entbehrt haben, in keinem Widerspruch. Einzelne Geister können die Schranken wohl durchbrochen haben, und haben sie durchbrochen; wir reden hier aber vom Allgemeinen. Uebrigens wenn wir die lyrische Form für die Form der Andacht halten, so begreift man leicht, daß der Lyriker nicht gerade immer die höchste Idee aussprechen, oder darauf gerichtet seyn kann; und daß es eine unendliche Abstufung lyrischer Ideale giebt, vom geistigsten bis zum sinnlichen herab. Ueber die Musik der Griechen ist das Urtheil schwer, da wir ihre Eindrücke nicht an uns selbst erfahren können. Ohne Andacht ist sie gewiß nicht gewesen, besonders waren wohl die dorische Tonart, als die männliche, und die phrygische, als die ursprünglich enthusiastische, die aber Plato für das Gebet besonders passend nennt, dazu geeignet; da ihr aber die Harmonie und also die Tiefe fehlte, konnte sie wohl kaum in dem Grade der Andacht dienen, wie die moderne Kirchenmusik. Nach der treffenden Vergleichung eines großen Kenners der alten Musik verhält sich diese zur neueren wie der griechische Tempelbau zu einem altdeutschen Münster, und dadurch ist unsere Ansicht, daß der griechischen Religion die höchste Andacht fehle, hinreichend bestätigt. So erfreulich und erquicklich diese Gestalt des religiös ästhetischen Lebens der Griechen ist, so hatte es doch seine großen Mängel. Nicht nur entbehrte es, wie schon bemerkt, der

wahren Tiefe und Andacht und war einseitig auf die Schönheit gerichtet; sondern es fehlte fast ganz an einem ernsten, heiligenden öffentlichen Gottesdienst, indem die Formen desselben nur als alte fast bedeutungslose Ueberlieferungen fortgeschleppt wurden. Die Götter waren nicht nur ein Gegenstand der bildenden und dichtenden Phantasie, sondern sogar des Scherzes und Spottes. Mit der alten Priestertheokratie war bey nahe alle religiöse Sittenzucht aufgegeben, daher auch bald, zumal bey den Athenern, den freysinnigsten der Griechen, Sittenlosigkeit einriß. Die religiöse Wahrheitslehre hatte keine öffentliche Sanction, und ward der Spielball scholastischer Dialektik. Das religiöse Leben hatte sich in die Mysterien geflüchtet, die aber das ganze Volksleben nicht vor Unglauben und Ruchlosigkeit bewahren konnten. Hier sehen wir also die Freyheit in Zügellosigkeit ausarten, noch ehe sie ihre volle Ausbildung erhalten hatte; mittelst der ästhetischen Phantasie und philosophischen Dialektik wird sie von der Sinnenlust und dem Zweifel verstrickt, und erliegt endlich ganz dem Dienste derselben.

Noch ehe so die Griechen die Naturanschauung der asiatischen Religionen veredelten, hatte längst der Hebräer *Mose* den kühnen Gedanken ausgeführt, eine Religion aufzustellen, welche von der entgegengesetzten höchsten Idee der Andacht ausging, mit ernster Strenge die sittliche Natur des Menschen in Anspruch nahm, und zugleich, kraft ihrer geistigen Richtung, die Hüllen des mythologischen Bilderdienstes durchbrach, und den Menschen an das eigene Gewissen und

die eigene freye Ueberzeugung zurückwies. Während die ganze alte Welt einer gröberen oder geistigeren Schönheit huldigt, tritt dieser erste Hebräer allein, im Gefühl seiner eigenen Geisteskraft, als Herold der *Wahrheit* und der *Gerechtigkeit* auf. Er hebt den mythologischen Schleier, welcher die Idee des höchsten heiligen Gottes verhüllte, und löst die Bande, welche den Menschen an die Natur und Ueberlieferung fesselten, daß er frei sich seiner geistigen Natur bewußt werden, und den freien Blick emporheben konnte zu dem heiligen allmächtigen Geist, welcher Himmel und Erde geschaffen. Er stiftete eine sittlich heilige Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, und unterwarf sie dem Dienste seines heiligen Willens. Das rohe Volk, dem er diese höhere Offenbarung mittheilte, konnte freilich noch nicht aller Stütze entbehren; darum knüpfte er die Verehrung des höchsten Gottes an ein beschränktes politisches Interesse, und machte ihn zum Volks- und Staatsgott, dessen heiliger Wille sich in Recht und Gesetz aussprach; er bediente sich einer politisch sittlichen Symbolik, welche in Satzungen und Gebräuchen bestehend das Verhältniß des Menschen zu Gott, diesen aber und sein Wesen selbst nicht anschaulich machte, und somit die Andacht freyliess. Aber diese Einhüllung der Idee darf uns nicht irre machen. Wäre es auch nicht wahrscheinlich, daß diese volksthümliche Darstellung Symbolik war, hätte auch Mose diese äusserlichen Formen nicht von dem Gehalt geschieden, so könnten wir ihm doch nur die *Klarheit* in der Auffassung der Idee, nicht aber diese selbst ab-

sprechen. Ueberall müssen wir in der Religionsgeschichte Ausdruck und Darstellung von dem Geist und Wesen unterscheiden, wenn wir die Erscheinungen richtig würdigen wollen. Form und Gehalt, außer in der vollkommeneren ästhetischen Darstellung, gehen nie in einander auf, und bei der geistigsten philosophischen Darstellung der Ideen müssen wir immer auf die ahnende Ergänzung des Lesers rechnen. Die Form hat nur relativen Werth, und ist um so edler, je mehr sie die ewige Wahrheit durchschimmern läßt. Die Idee der Andacht konnten wir den Griechen nicht ganz absprechen, selbst im blinden Naturdienst regt sie sich, weil sie in jedes Menschen Brust liegt; aber die Formen dieser Religionen waren zu eng und zu grob, als daß sie sich hätte frei zeigen können. Nun finden wir im Mosaismus eine Form, welche zwar beschränkt ist, aber doch dem Geist gleichsam eine freie Durchsicht gestattet: sollen wir nun dieser Beschränktheit wegen die ganze Idee verkennen? Selbst wenn wir zugeben, was wir nicht zugeben gezwungen sind, daß alle universelle Ideen in dieser Religion, von Jehova als Schöpfer Himmels und Erde, u. s. w. Eigenthum der späteren geistigeren Bildung seyen, so können wir Mose noch immer als Monotheisten betrachten. Daß sich in seinem Volke, und zwar als Volksglaube, ein solcher Universalismus bilden konnte, spricht selbst für unsere Ansicht. Es mußte doch der *Keim* dieser Entwicklung im Mosaismus liegen. Die beschränkte Ansicht des höchsten Gottes im Bilde eines Volksgottes, ohne den Nebengriff seiner Herrschaft über die übrige

Welt, welche Viele Mosen zuschreiben, ist als speculative Idee allerdings höchst unvollkommen und irrig: aber bei der Vereinzelung und Beschränkung der alten Völker, besonders der Hebräer, welche in ihrem Vaterland die Welt erblickten, war sie nicht so hemmend für die Andacht, als der geistige bilderlose Dienst dieses Gottes für sie erregend war. Mußten sich die Hebräer diesen Volksgott doch als einen Geist denken, und aus eigener Kraft des Geistes den Gedanken zu ihm erheben. Sodann war die Idee der Heiligkeit dieses Gottes wichtiger für die Belebung der Andacht, als alle speculative Reinheit der Gotteslehre, und diese einzige Idee setzt schon den Mosaismus hoch über alle heidnischen Religionen, und sichert ihm seinen Rang als Monotheismus. Der Monotheismus nämlich ist seiner Natur nach sittlich, weil er auf dem geistigen Selbstgefühl des Menschen ruht, worin unmittelbar die sittliche Idee hervortritt. Ohne eine geistige Welt kein geistiger Gott, in der geistigen Welt herrscht aber nur das Gesetz der Freyheit, mithin der Sittlichkeit.

Diese mosaische Symbolik erhielt ihren wahren Halt dadurch, daß sie sich mit und aus der Geschichte des Volks entwickelte, und nicht wie durch Willkühr entstand. Moses Gott war der alte Stamm-Gott der Israeliten, mit dem sie lange in lebendiger Gemeinschaft gestanden hatten, und an dem sie noch hingen. Mit ihrer erlangten politischen Selbständigkeit und ihrem Auftreten als Volk und Staat, knüpften sie diesen neuen und engen Bund, gingen sie dieses neue gesetzmäßigere und sittlich festere Leben ein.

In der Geschichte entwickelt sich die menschliche Verstandes-Bildung, und namentlich auch die religiöse Bildung. Ein höheres Bewußtseyn erwachte in den Israeliten, sie fühlten sich als ein Volk und als religiöse Gemeinschaft.

So wie im Mosaismus sich die religiöse *Wahrheitsliebe* regt, so zeigt sich auch in seinen Ausdrucksformen eine Vermischung des Glaubens mit dem *Wissen*, und eine gewisse Vorherrschaft des reflectirenden *Verstandes*. Wo die reine Wahrheit des Glaubens noch nicht herausgebildet, wo der menschliche Geist nur noch im Streben darnach begriffen ist, muß sich diese Vermischung nothwendig zeigen, weil der Verstand bei noch unvollkommener Reflexion sein eigenthümliches Gebiet noch nicht erkennt, und daher immer überschweift in das höhere des Glaubens. Die verständige Auffassung der religiösen Wahrheit zeigt sich im Mosaismus zuvörderst im speculativen oder dogmatischen Gebiet, wo überall die ideale Ansicht mit der natürlichen vermischt ist, wie z. B. in der Lehre von der Schöpfung in der Zeit, welche das Ewige als Anfangspunkt einer Entwicklungsreihe, und nicht über der Zeit setzt. Doch ist die Dogmatik im Mosaismus sehr untergeordnet, und eigentlich nicht Sache des öffentlichen Lebens. Aber auch in der Symbolik der Theokratie zeigt sich diese Vorherrschaft der Reflexion, indem darin die ethische Aufgabe des Rechtes und der Sittlichkeit zur Idee der Bestimmung des Menschen und der Weltregierung oder zum religiösen Ideal erhoben war. Die Ethik ruht zwar mit ihren höchsten negativen Pflichtgeboten auf dem reli-

giösen Grunde; mit ihren positiven Aufgaben aber geht sie in die Naturverhältnisse ein, wohin ihr die Religion nicht folgen kann, welche nur in der Idee lebt. Obgleich uns der sittliche Trieb zur Idee der Bestimmung des Menschen führt, so können wir diese doch nicht in irgend ein sittliches Ideal setzen, welches sich immer auf den relativen Begriff menschlicher Vollkommenheit bezieht; und glauben wir auch in der Idee der Weltregierung an die Realisirung des Guten in der Welt, so können wir doch keinen noch so vollkommenen Versuch, das Gute im Leben des Menschen zu realisiren, als die sichtbare Weltregierung selbst ansehen. Dieses thaten aber die Hebräer, indem sie ihren Staat als Gottes Angelegenheit, und ihre Geschichte als die unmittelbare Offenbarung der Weltregierung betrachteten.

Und wie unvollkommen und roh war noch diese ethische Ansicht der Religion! Gerechtigkeit, nicht reine Sittlichkeit war ihr höchstes Ideal. Das Politische herrschte vor mit seiner Beschränktheit und Härte und mit seinem äusserlichen positiven Wesen. Der Gott der völkerhassenden Hebräer konnte nicht als Gott der Liebe, als der Vater aller Menschen angebetet werden; zu dem strafenden eifernden Richter konnte das andächtige Gemüth nicht mit dem Vertrauen der Liebe, welches den wahren religiösen Frieden gibt, aufblicken. Und wo die politische Gesetzgebung durch göttliches Ansehen gehoben war, mußte sich die Sittlichkeit leicht in Gesetzlichkeit verlieren, und sich eine Moral der Angewöhnung bilden, und die Gesinnung konnte

konnte nicht genug lebendig werden. Dazu kam die diesem materiellen Geist entsprechende abergläubige Ueberschätzung der Gebräuche des Cultus, um den Kreis der Werkheiligkeit vollends abzuschließen, und den lebendigen sittlichen Geist einzuhegen. Es fehlte dieser ethischen Symbolik die Vollendung und Freyheit, wodurch sie hätte reiner Ausdruck des sittlich religiösen Lebens werden können. In der Theokratie war eher ein Schattenriß, als ein lebendiges volles Bild des Reiches Gottes hingestellt, und darin konnte nur der Verstand eine Regel und Richtschnur, nicht aber das Gefühl seine Befriedigung finden. Mit einem Worte, diese Symbolik war nicht rein ästhetisch. Daher kam daß dieses religiöse Leben, obgleich mit freyem Geist gegründet, die Freiheit des Geistes nicht genug stützte, weil es nur durch *Zwang und Gewohnheit* bestand. Der menschliche Geist hatte einen hohen Schwung genommen, um sich zur Freyheit zu erheben, aber er sank doch wieder zur Knechtschaft zurück, indem er sich ein selbstgemachtes Joch auflegte. Der Geist der alten Welt, den sich Mose hatte erziehen wollen, rächte sich gleichsam an ihm, indem er ihn und sein Volk in seine eigenen Fesseln schmiedete.

Der Mosaismus war als Lehre und Weltansicht einer geistigen Entwicklung nicht unfähig, und die Propheten und andern Weisen der Nation haben mit großem Erfolg daran gearbeitet. Immer reiner trat die Idee des höchsten Weltgottes aus der symbolischen Beschränkung hervor; die enge Ansicht der Weltregierung im Bilde der Theokratie erweiterte sich, indem diese nicht

bloß mehr als hebräisches Volkseigenthum, sondern als künftiges Welt- und Völkerreich (in den messianischen Hoffnungen) angesehen wurde; und der Moral der Werkheiligkeit stellte sich eine freiere ethische Ansicht entgegen, welche auf lebendige gute Gesinnung drang. Aber die starren symbolischen Formen widerstrebten dieser Entwicklung, und zogen den Volksgeist immer wieder ins Materielle. Da sie der ästhetischen Schönheit größtentheils entbehrten, konnten sie den höheren Geist nicht in sich aufnehmen. Was half es z. B. eine Versöhnung durch fromme Demuth zu predigen, wenn im Cultus Blut fließen mußte, um den Zorn des Richters zu versöhnen? So standen mehr im reibenden Gegensatz, als in Harmonie mit einander die symbolische Staatsreligion und die ideale Religion der Propheten und Dichter: ein Verhältniß, das mit jenem zwischen der Volks- und Staatsreligion und der Privatreligion der Priester und Philosophen bei den Aegyptern und Griechen zu vergleichen ist: aber darin zeigt sich die *Tendenz der Wahrheit*, welche den Mosaismus auszeichnet, daß diese geistige Religion nicht absichtlich verhüllt wurde, noch auch bloß im Kreise der Schulen blieb, sondern frei dem Volke vorgetragen wurde. Die Propheten wagten es sogar öffentlich den Untergang der symbolischen Religion und die Einführung einer Religion des Herzens zu verkündigen.

Mit dem Untergang des jüdischen Staats im babylonischen Exil erlosch auch dieser religiöse Geist. Denn bei der Rückkehr stellte man bloß Formen her, und hielt sich an den Buchstaben

des Gesetzes, so daß zu der symbolischen Beschränkung noch die schriftliche des *heiligen Buchstabens* kam, welcher das freie Vorstreben hemmte. Die Religion wurde Gegenstand gelehrter und verständiger Behandlung, und es entstand Dogmen- und Satzungs-Wesen. Dazu fand eine ausländische metaphysische Mythologie, die persische Pneumatologie, Eingang, welche zwar den Kreis der Speculation zu erweitern schien, aber dagegen die eigene freie Geisteskraft lähmte. Mit großer Weisheit hatte Mose aus seiner Religion die Metaphysik so viel als möglich verbannt, weil sie nach dem Geist der Zeit nur in Mythologie vorzutragen war, die er, als der Andacht hinderlich, verwarf. Denn so geistig eine solche wissenschaftliche Mythologie seyn mag, immer schiebt sie dem aufstrebenden Geist Krücken und Stützen unter, daß er sich nicht mehr auf die eigene Kraft verläßt; das Selbstvertrauen des Geistes ist aber der lebendige Nerv der Andacht. Die Sittlichkeit konnte noch weniger gedeihen bei dieser religiösen Richtung. Hatte man vorher schon das Aeusserliche der guten Handlungen vorzüglich sich zum Zwecke gesetzt, so war jetzt dieses Aeusserliche noch dazu durch ein *geschriebenes* Gesetz bestimmt, und die sittliche Gesinnung noch mehr eingeengt.

Da erschien *Christus*, und brachte den lebendigen freien Geist der Religion, und in höherer Kraft und Lauterkeit, wieder zurück. Er trat in *Moses* Fußstapfen, als Verkündiger der göttlichen *Wahrheit*, als Stifter einer Anbetung im Geist und in der *Wahrheit*. Aber wie viel höher und selbständiger erschien in ihm dieses

Streben nach Wahrheit! Mose hatte die mythischen Hüllen weggeworfen, aber dagegen neue symbolische geschaffen; Christus aber erhob sich auch über diese: im eigenen freien Gedanken, der eigenen Kraft des Gemüths vertrauend, sollte jetzt sich der Mensch zum Throne Gottes aufschwingen; kein Tempel, keine Opfer, keine Cerimonie mehr sollten ihn hemmen in der Anbetung des Höchsten. Hier sehen wir den menschlichen Geist zuerst in der Weltgeschichte zum *vollkommenen Bewusstsein seiner selbst und seiner hohen Würde* gelangen, hier lernt er sich zuerst als *Sohn Gottes* fühlen und als fähig dem himmlischen Vater gleich zu werden. In Christus selbst, als dem *erstgeborenen Sohne Gottes*, erschien die Menschenwürde in ihrer wahren Herrlichkeit, und in dieser Vergottung des Menschen und Menschwerdung Gottes waren alle bisherigen Aufgaben und Räthsel gelöst. Bis dahin hatte die Welt nicht zum wahren religiösen Leben gelangen können, weil die Menschheit noch nicht in sich selbst vollendet, weil sie noch dem Dienst der Sinnlichkeit und der Sünden unterworfen gewesen war. In Christo, dem reinen *göttlichen Verstande*, enthüllte sich die Wahrheit in ihrer ganzen Reinheit und Klarheit, in ihrer unergründlichen Tiefe und Fülle; und in ihm als dem Abglanz der göttlichen Herrlichkeit erschien die höchste Freiheit und Vollendung menschlicher Sittlichkeit, ohne Flecken, Schwäche und Sünde. Die volkliche Beschränkung in der bisherigen Ansicht Gottes und der Welt schwand nebst der symbolischen Einhüllung. Gott, lehrte er, ist nicht der Juden Gott allein, sondern der

Schöpfer und Vater Aller, er umfaßt mit väterlicher Liebe die ganze Welt, und will ihr ewiges Wohl. Er will, daß Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, und daß Keiner verloren gehe. Und darum ist auch das Reich Gottes nicht Eigenthum Eines Volkes, sondern aller Völker der Erde: Alle soll auf Erden das Band der Liebe umschlingen, und zu Einer Familie Gottes vereinigen, und Allen, wenn sie nur wollen, steht die ewige Seligkeit offen. Nicht mit knechtischer Furcht als dem strafenden Richter, sondern mit liebendem Vertrauen soll sich der Mensch Gott, als dem liebenden vergebenden Vater, nahen. Indem statt der Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit die freie lebendige Sittlichkeit der Gesinnung gefordert wird, und die Freiheit und geistige Würde des Menschen in ihre Rechte tritt, wird dem Menschen ein höheres Ziel der Bestimmung gesetzt, als die politischen irdischen Verhältnisse fassen: unser Wandel und unser Lohn ist im Himmel, und im Himmel wird sich das Räthsel unseres Daseyns lösen. Zerrissen ist die unwürdige Rechnung zwischen Gott und Menschen über Schuld und Strafe, nicht mehr fließt Blut zur Versöhnung der Sünden, der reuige Sünder beugt sich demuthsvoll vor dem heiligen, aber gnädigen Gott, im Glauben empfängt er die Vergebung der Sünden, und Gottes Geist erfüllt den Gebesserten mit neuen reineren Trieben.

Solches aber lehrte und zeigte Christus nicht allein, sondern er lebte und that es und theilte es lebendig mit. Er selbst bewies die höchste Liebe gegen die Menschen, und den höchsten

Gehorsam gegen Gott, und stellte sich als dessen Sohn dar, an welchem er Wohlgefallen hatte; er knüpfte unter den Menschen das Band der Liebe, vereinigte sie zu einer Familie Gottes, deren Haupt er wurde. Er stellte ihnen das höchste Vorbild auf, und gab ihnen die Kraft, demselben nachzustreben. Und konnte er sie nicht ganz von der Bürde der Sündhaftigkeit befreuen, konnte er ihnen nicht die volle Kraft der Tugend mittheilen, die in ihm war; so erfüllte er sie doch mit dem heiligen muthvollen Vertrauen, durch welches der Kampf mit der Sünde immer mehr gelingen kann. Indem er sie an sich knüpfte und in seine Gemeinschaft aufnahm, liefs er sie wenigstens im Glauben und in der Hoffnung an seiner eigenen Herrlichkeit und Vollendung und an dem Wohlgefallen Gottes theilnehmen. In diesem Glauben schwand alle noch übrige Furcht vor dem Zorne Gottes, er stiftete Versöhnung zwischen ihm und den Menschen. Und diefs vollendete er durch seinen Tod, in welchem er die höchste sittliche Verklärung, die höchste Liebe und den höchsten Gehorsam bewies, und den Bund besiegelte, den er zwischen sich, Gott und den Menschen geschlossen hatte.

So ward Christus Mittler einer neuen und zwar der letzten und höchsten Offenbarung und Stifter der vollkommensten Religionsgemeinschaft; und zwar stiftete er sie nicht, wie Andere vor und nach ihm, durch Bilder, Symbole und Gebräuche, noch durch eine gesetzliche Verfassung, worin die Ideen der Religion erkennbar gemacht und verwirklicht werden sollten, sondern er selbst, seine Erscheinung, sein Leben und Tod,

und was sich daran knüpfte, machte seine Symbolik aus, eine Symbolik, welche alles bisherige übertraf, worin Idee und Erscheinung, Geist und Fleisch, sich gegenseitig vollkommen durchdrangen. Sie war nämlich Leben und Geschichte, nicht von Menschen gemacht, sondern von Gott selbst ins Daseyn gerufen; was die Menschen bisher erstrebt hatten, sahen sie in Christo erreicht und noch mehr erreicht, als sie nur hatten ahnen können; wohin alle Bildung, Gesetz, Verfassung, Gottesdienst gezielt, erschien jetzt in leibhafter Erfüllung. Eben dadurch aber war diese Symbolik auch rein ästhetisch, anschaulich und doch geistig zugleich, das Gefühl (unwiderstehlich ergreifend) mit lebendiger Kraft. Wie die ganze Welt dem frommen Blick sich als Sinnbild und Abglanz der ewigen unsichtbaren Welt Gottes darstellt, so war Christus, der vollkommene Mensch, in seiner sittlichen Verklärung ein noch viel deutlicheres Ebenbild Gottes.

Wenn aber in Christi Erscheinung der volle Inbegriff aller religiösen Ideen im lebendigen Bilde ästhetisch gegeben war, so läßt sich in dem, was und wodurch er wirkte, ein zwiefaches unterscheiden, das nicht geradezu das Gefühl in Anspruch nahm. Er war erstens, nach der Seite der *Erkenntniß* hin, Lehrer der *Wahrheit*; und vollendete die Verstandesausbildung im Gebiet der Religion. Durch die Gewalt seines Geistes, womit er die Menschen ergriff, gab er ihnen die unbedingte ursprüngliche Erkenntniß der ewigen Wahrheit im *Glauben*; ihm vertrauensvoll hingegen geben glaubten sie ohne verständige Untersuchung und ohne Zweifel. Dieser Glaube war

der Wiederschein des unmittelbaren inneren Glaubens, auf welchem alle Ueberzeugung ruht, und dadurch ist uns das Bewußtsein dieser letzten Grundlage aller Wahrheitserkenntniß gegeben, und alle Philosophie vollendet worden. Dieser Glaube hatte sich früher überall geregt, und durch Mose war er ebenfalls in Anspruch genommen worden, aber mehr durch dunkle Voraussetzung, als klare Anerkennung. Christus machte diese geltend, und schloß daher in diesem Gebiete ganz ab. Dieser Glaube ist noch ganz ästhetischer Art. Aber Christus ging auch in die reflektirende mittelbare Erkenntniß ein, indem er sich in Sprache und Begriff ausdrückte: und da er sich mit diesen an die Bildung seiner Zeit anschloß, und nur in dieser aufgefaßt wurde: so war es unvermeidlich, daß die ewig absolute Wahrheit, die er in sich trug, sich in relativ zeitlichen Formen ausdrückte. Die damalige Verstandesbildung kannte aber noch nicht die genaue Grenze des Begriffs, wo er sich vom Bilde scheidet; und daher war eine Vermischung des Wissens mit der ästhetischen Anschauung und dem Gefühl nicht ganz zu vermeiden, die aber nicht Christo, sondern seinen Zeitgenossen zur Last fällt. So ist uns ein Vorrath von dogmatischen Vorstellungen überliefert, und ein Kampf des Wissens mit dem Gefühl, in welchem jenes nur zu oft vorgeherrscht hat, in die Kirchengeschichte eingeführt worden, der noch bis jetzt fort dauert. Um das ursprünglich Christliche in dieser Dogmatik aufzufinden, muß man die ursprüngliche unmittelbare Erkenntniß von der mittelbaren Auffassung unterscheiden. Die ewigen Ideen sind in Christo und seinen

Gläubigen lebendig zum Bewußtseyn gekommen; nur die Reflexion erscheint noch nicht rein und frey, obschon in höherem Grad als vorher, und die Bahn, auf welcher sie sich entwickeln kann, ist eröffnet. Ja, wenn sich selbst im Urchristenthum ein Vorherrschen des Begriffes zeigte, so wäre dieses nicht nur zu entschuldigen, sondern sogar als Wohlthat zu erkennen. Dadurch nämlich ist unsere philosophische Forschung erst recht lebendig angeregt worden. Es mußten zeitliche Begriffe mit aufgenommen werden, damit wir gereizt würden, die reine Wahrheit unabhängig von ihnen zu erfassen.

Auf der andern Seite, für die That stiftete Christus eine sittliche Gemeinschaft, deren lebendiges Princip ebenfalls das Gefühl, die Begeisterung und die Liebe war, die aber in ihrer Ausbildung der Reflexion und den natürlichen Verhältnissen unterworfen war. Da durch sie der Glaube und die Begeisterung ins Leben eingeführt werden sollten, so war es unvermeidlich, daß sich irdische Begriffe und Beziehungen einmischten, wodurch die reinen Ideen herabgezogen und durch die natürlich geschichtliche Ansicht verdunkelt wurden. Jene dogmatische und diese ethische Richtung verbanden sich nun zu einem System, in welcher das Christenthum der rein ästhetischen Gestalt entbehrte. Hieher gehört vorzüglich die Lehre vom Reiche Gottes, welches als sittliche Aufgabe in die Zeitverhältnisse fällt, beginnt, wächst und seiner Vollendung entgegen reift, wo denn die ewige Idee desselben sich mit der Zeiterscheinung verbindet, Christus als Herrscher und Richter auf Er-

den erscheint, und alles Endliche und Zeitliche aufhört u. s. w. In dieser Gestalt erscheint das Christenthum dem Judenthum sehr ähnlich, wie auch das Eingehen messianischer Vorstellungen in seine Lehre geschichtlich nachgewiesen werden kann. Aber seine wahre Gestalt hat es nur in der Erscheinung der vollkommenen Menschheit in Christo, welche als höchstes Ideal über allen steht und allen eine unmittelbare Bedeutung für das Gefühl leiht. Wenn auch an diese der reflektirende Verstand sich gewagt und darüber Begriffe gebildet hat, so läßt sich zeigen, daß sie theils unbiblisch und erst hinterher gebildet, theils nur Nebenwerk und eine unwesentliche Form des Vortrags sind.

Es war ein natürliches Schicksal dieser reinen geistigen Erscheinung, daß die irdische leichte Hülle, die sie um sich geschlagen, in der Auffassung durch die Zeitgenossen, und noch mehr durch die folgenden Geschlechter, sich verdichtete und vergrößerte. Wie hätte auch das, was die Menschen erst zur Wahrheit führen sollte, gleich als reine Wahrheit aufgefaßt werden können? In der Menschenbildung geschehen keine Sprünge, es wäre aber ein unendlicher Sprung gewesen, wenn die Welt, bisher nur an die gebrochenen Strahlen des Judenthums und Heidenthums gewöhnt, sogleich das reine Licht der Lehre Jesu rein aufgefaßt hätte. Die Mißverständnisse aber waren hauptsächlich folgende.

Die religiöse Selbständigkeit wurde gleich von den Aposteln nicht mit der Kraft und Lebendigkeit behauptet, welche Jesus verlangte. Die Ueberlegenheit seines Geistes, das Gewal-

tige, Urkräftige, Unergründliche in seiner Erscheinung gebot Unterwerfung und Anbetung. Sie hatten Recht, wenn sie in dieser glänzenden Enthüllung des höchsten Menschengeistes eine göttliche Offenbarung erblickten; aber an diesem Gefühl soll sich der Mensch, seiner eigenen hohen Würde sich bewußt werdend, aufrichten, nicht davon sich niederbeugen lassen. So standen sie zu ihrem Meister im Verhältniß der abhängigen Empfänglichkeit, und wußten nicht genug ihre Selbstthätigkeit zu behaupten. Die durch Christus geoffenbarte Wahrheit, die nur in geistiger Bewegung und Thätigkeit ihr wahres Leben und ihre wahre Bedeutung behaupten konnte, ward ihnen zu einem Gegebenen, Ruhenden und Abgeschlossenen; die geistige Kraft, welche die religiöse Ueberzeugung neu verjüngend und läuternd durchdringen sollte, ward als Materie festgehalten in gewissen von ihr hervorgebrachten Lehren, die in ihrer Erstarrung jenen Geist dem Gemüthe nicht so lebendig mittheilen konnten. Doch so groß war die geistige Gewalt der Lehre Jesu, daß sie die Jünger bei all ihrer Neigung zum positiven Glauben dennoch zu einem gewissen selbständigen inneren Leben emporhob, und mit dem heiligen Geiste der Religion erfüllte. Und diess geschah vorzüglich, als der Tod die ihren Geist befangende Person Jesu aus ihren Augen rückte, und sie nöthigte sein Werk selbstthätig fortzusetzen. Da ergriff sie ganz der freye eigene Geist, der von ihm ausging. Der Apostel Paulus, der Christum nicht nach dem Fleisch gekannt, oder doch nicht mit ihm Umgang gepflogen, ist der selbstthätigste der Apo-

stel. Aber immer mehr verlor sich dieser Geist unter den späteren Christen, immer schwächer und wankender ward die religiöse Selbständigkeit, und so wie Moses Lehre zuerst in symbolischer Hülle, dann im Buchstaben des Gesetzes festgehalten wurde, so bildete sich eine ähnliche kirchliche Symbolik — nicht jene lebendige, der gläubigen Anschauung der Person und des Lebens Jesu, sondern eine statutarisch dogmatische, welche Begriffe anstatt des Bildes gab — und in den Schriften der Apostel fand man als in einem *Gesetz*, die ewige Wahrheit eingeschlossen. Indessen blieb für die lebendige selbständige Fortbildung noch lange ein freier Spielraum übrig in der dogmatischen Speculation, in der als Quelle der Wahrheit anerkannten *Tradition*, welche neben wirklicher Ueberlieferung auch die Ueberzeugung mit in sich aufnahm. Aber im Fortgang der Zeit ward diese früherhin noch lebendig sprudelnde Quelle, nachdem sie durch die in sie geleiteten trüben Bäche der Kirchenmeinungen zu einem schwer sich hinwälzenden Strom angewachsen, und von den Dämmen des Autoritätsglaubens fest umschlossen worden, zu einem stehenden faulenden Gewässer, aus welchem die giftigen Dämpfe des Aberglaubens hervorstiegen und die Kirche Gottes verpesteten. Die Wahrheit, die immer nur im Gemüthe des Frommen leben kann, wurde zu einem Aeusserlichen, über welches, wie über menschliche gemeine Angelegenheiten, die Entscheidung kirchlicher Behörden galt. Ein priesterlicher Despotismus, dem Geist des Christenthums fremd, erhob sich, und herrschte mit zwingender Gewalt über die Gewissen. Der-

gleichen hierarchischen Druck hatte selbst das an Priesterregiment gewöhnte Alterthum nicht gesehen. Die ägyptischen und hebräischen Priester hatten das Volk in symbolischen Banden gehalten, aber die religiöse Ueberzeugung, damals noch nicht öffentliche Sache, war damit nicht ganz gebunden; und bei den Hebräern traten als Anwalde der selbständigen freien Ueberzeugung die Propheten auf, und lösten selbst die zu straff angezogenen symbolischen Bande: hier aber ward öffentlich durch die Bischöfe bestimmt, was der Christ glauben solle. Die dunkel geahnete Idee der Einheit der Wahrheit ward zum Phantom der Einheit der Kirche, welchem nachjagend man jede freie Mannigfaltigkeit, das natürliche Erzeugniß der Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit, zu unterdrücken suchte. Man sah nicht, daß jene ewige Einheit der Wahrheit in der Erscheinung nur in einem einträchtigen Streben und Ringen nach demselben Ziele gefunden werden könne, und daß mit Herstellung einer Glaubenseinheit nur die kahle todte Einförmigkeit hergestellt werde. Nur mit der Satzungstyranney der Pharisäer und der geistlichen Anmaßung des Synedriums, welches sogar bestimmen wollte, wer ein wahrer Prophet sey oder nicht, läßt sich dieses hierarchische Unwesen der *katholischen Kirche* vergleichen; und wir müssen diese sonach als *ein zum Judenthum herabgesunkenes Christenthum* bezeichnen. Freilich ist es unmöglich, ein freies Leben ganz zu unterdrücken, und so glimmte das stille Feuer des lebendigen religiösen Geistes immer unter der harten Rinde fort, und durchbrach diese zuwei-

len in den sogenannten Ketzern, welche es wagten, ihre selbständige Ueberzeugung geltend zu machen, die aber bald unterdrückt oder wieder in die Stille abgesonderter Secten oder des Privatlebens zurückgedrängt wurden.

Da auf diese Weise der wahre lebendige Geist aus der Kirche gewichen, oder sich doch aus dem öffentlichen Leben der Religion zurückgezogen hatte, so mußte sich auch der gröbste Mißverstand in der Auffassung und Fortbildung der christlichen Lehre selbst und die größte Verderbnis des christlichen Lebens zeigen. Auch ohne das Zeugniß der Geschichte würde man mit Sicherheit vermuthen können, daß das christliche Wahrheitsstreben in Dogmatismus umgeschlagen sei; je mehr der freie lebendige Geist erstarrte, desto mehr mußte sich ein unbehülfliches grobes Verstandeswesen der Religion bemächtigen. Man bestimmte und erklärte da, wo nur Glaube und Ahnung walten konnten. Die Verhältnisse des göttlichen Wesens, und die Verderbnis und Erlösung des Menschen wurden wie lösbare Aufgaben des gemeinen Verstandes behandelt, und Entscheidungen darüber festgesetzt, so wie man Sachen des gewöhnlichen Lebens abmacht. Doch was am meisten in das wirkliche Leben einschlug, war der gräuliche Götzendienst, der mit der Kirche getrieben wurde. Christus hatte das Reich Gottes gestiftet, oder vielmehr einen Verein der Frommen zur Verwirklichung der Ideen der Sittlichkeit und Religion im Menschenleben veranlaßt. Obschon er verheißsen, daß da, wo auch nur zwei in seinem Geiste versammelt wären, er mitten unter ihnen seyn werde: so verhehlte er doch nicht, daß die große Gesellschaft nicht frei

vom Verderbnis, und bis ans Ende der Welt Gute und Böse in ihr gemischt seyn würden. Er war also weit davon entfernt zu glauben, daß auf Erden das sichtbare Urbild des Reiches Gottes selber erscheinen könne, und schied dieses sehr bestimmt von dem unvollkommenen irdischen Abbild. Aber so wie die christlichen Hierarchen die religiöse Wahrheit herabgezogen in die niedere Spähre des Verstandes und der Sinnlichkeit, so erstarrte ihnen auch das hohe Ideal einer sittlich religiösen Gemeinschaft zu einer gemeinen groben Wirklichkeit. Das Reich Gottes erblickten sie leibhaftig in der Kirche. Dieser Materialismus zeigte sich zuvörderst in der sittlichen Ansicht, welche von den abergläubigsten Juden nicht gröber gefaßt werden konnte. Es bildete sich wiederum eine Moral der Werkheiligkeit und Satzung, welche die gute Gesinnung unterdrückte; man überschätzte gewisse sogenannte gute Handlungen, man schrieb nach Art der Pharisäer sittliche Gesetze vor, und umstrickte die Gewissen. Die Tugend ward auf diese Weise wieder zur Gesetzlichkeit, und wer noch mehr that, als was nothwendig geboten war, erwarb sich eine höhere Stufe zum Himmel. Das Christenthum lehrt die Unwürdigkeit des Menschen, und daß, wer noch so viel gethan, dennoch alles Verdienstes mangle. Aber hier war menschliche Verdienstlichkeit gar hoch gestellt; man konnte ja mehr thun, als nothwendig war! Auch dieß war ein sichtbarer Rückfall zum Judenthum, und um in nichts hinter den Juden zurückzubleiben, wurde auch eine, der ihrigen ähnliche, vom rechtlichen Verhältniß der Menschen abgezogene Vergeltungslehre angenommen,

und noch viel mehr ins Grobe ausgebildet. Der Jude glaubte, daß die Sünden der Menschen durch Unglück abgebußt werden müßten, er nahm eine Ausgleichung der sittlichen Schuld und des Schicksals des Menschen in dieser Welt an; diesem allerdings falschen Glauben lag jedoch die Idee einer Weltregierung zum Grunde, von der göttlichen Gerechtigkeit wurde das Gericht erwartet. Viel schlimmer aber bei den Katholiken! Hier warfen sich die Priester zu Richtern über die menschlichen Thaten auf, sie sprachen los und verdammten, und nicht bloß für diese Welt, sondern für die Ewigkeit. Und um diese desto leichter mit diesem zeitlichen Leben zu verflechten, ersann man das Dogma von dem Fegfeuer, wodurch ein Stufenverhältniß in das Leben nach dem Tode gebracht wurde, welches man trefflich für das Satisfactions- und Indulgenzenwesen gebrauchen konnte. Es würde aber doch noch ein bedeutendes Institut des Judenthums gefehlt haben, welches man, um den Rückschritt zu demselben zu vollenden, nicht entbehren konnte, nämlich die Versöhnung durch Opfer. Das Christenthum hatte dieser stets im Einzelnen zu wiederholenden Versöhnung ein Ende gemacht, indem es den Tod Jesu als das einmal für allemal geschehene, im Glauben stets von neuem zu erfassende Sühnopfer darstellte, und die Ruhe des Gewissens nicht mehr von solchen äusserlichen Handlungen abhängig machte. Damit war aber auch das Priesterthum unnöthig gemacht, welches sonst die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen gestiftet hatte. Die katholische Geistlichkeit verstand ihren Vortheil

zu gut, um diese Lücke nicht auszufüllen. Das ideale ewige Opfer Christi ward daher in die Sinnlichkeit und Zeitlichkeit herabgezogen, indem es in der *Messe* immer von neuem wiederholt, und dadurch für einzelne Schulden genuggethan wurde.

In diesen beiden Momenten, in der Unterdrückung der Wahrheitsliebe durch dogmatisches Autoritätswesen, und in der Verkörperung der Ideale des Reiches Gottes und dem Herabziehen des übersinnlichen Verhältnisses der Menschen zu Gott in die Sinnlichkeit besteht das Wesen des Katholicismus. Dafs dieses gänzlich irreligiös sei, leidet keinen Zweifel. Eine sichtbare Einheit im religiösen Leben und eine anschauliche Darstellung der ewigen Ideen kann nicht verworfen werden, so bald sie blofs *bildlich* ist, und der freien Ueberzeugung und dem lebendigen Gefühl keinen Zwang anlegt. Wer möchte aber die symbolische Bedeutung des Katholicismus behaupten? Denn was den Lehrbegriff betrifft, so verträgt sich die zwingende Härte, mit welcher auf gänzliche Einförmigkeit in demselben gedrungen wurde, nicht mit einer symbolischen Bestimmung desselben, welche ohne Freiheit der Deutung gar nicht denkbar ist; eine solche aber war schlechterdings nicht zulässig: und der Cultus kann ebenfalls nicht symbolisch seyn, denn die Gebräuche desselben fast alle versinnlichen nicht blofs religiöse Gefühle, sondern verkörpern sie; und lassen das Ewige im Zeitlichen nicht *wiederscheinen*, sondern verkehren es gänzlich in das Zeitliche. Der Katholicismus kann daher als solcher in seiner Eigenthümlichkeit schlecht-

terdings keine Stelle auf dem Gebiete der Religion behaupten. Damit läugnen wir nicht, daß in ihm, nämlich in seinem Cultus, manches Schöne und Herrliche zum Vorschein gekommen ist, wohin vorzüglich der erhabene Kirchenbau und die heilige Musik gehört. Auch läugnen wir nicht, daß, von solchen Andachtsmitteln gehoben, unter dem Druck der Glaubensstyannei ächte Frömmigkeit gedeihen konnte. Diese aber konnte sich nur im dunkeln Gefühl behaupten, oder wenn sie sich in eigenthümlicher Ueberzeugung aussprach, mußte sie sich entweder in Opposition mit dem öffentlichen dogmatischen System setzen, oder resignirend sich in die Brust verschließen, wie jenes die Häretiker, dieses die stillen Frommen und Mystiker thaten. So verkennen wir auch nicht, daß die katholische Kirche, ungeachtet ihrer Gebrechen, dazu gedient hat, den christlichen Geist zu verbreiten, indem sie, wenn auch durch das gröbste roheste Abbild, doch die Idee eines Reiches Gottes auf Erden geltend machte, besonders in der Vereinigung der europäischen Völker zu einem ethisch religiösen Gemeinwesen. Auch hat sie unverkennbar in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums ihre nothwendige Stelle. Die Zeit brachte den Katholicismus hervor, und durch dessen zeitgemäße Formen hat das Christenthum seine schönere Herrschaft über die Welt vorbereitet. Damals war die Menschheit nicht dazu gestimmt, sich eine freye religiöse Ueberzeugung zu bilden, und die statutarische Dogmatik der Kirche war für sie Bedürfnis. Daß mitten unter dem Druck und Aberglauben des Katholicismus religiöses

Leben gedieh, und zwar auch öffentlich und ohne Opposition mit dem herrschenden Kirchenthum, dafür zeugen besonders die schönen Erscheinungen der romantisch-ritterlichen Begeisterung und der heiligen Kunst und Mythologie, die wir jedoch nicht überschätzen werden. Sie gehören vorzüglich der religiös-ästhetischen Begeisterung an. Die Kreuzzüge, die höchste Blüthe des ritterlichen Heldenthums, waren nichts als das Werk einer zwar vom irrenden phantastischen Verstande geleiteten, aber immer schön aufglühenden Begeisterung für den Sieg des Reiches Gottes auf Erden, und in der ritterlichen Galanterie erscheint der milde Geist des Christenthums, der zuerst Achtung der weiblichen Würde gebot. Dieser Begeisterung verdanken wir auch in der Kunst und Mythologie das höchste Ideal des Katholicismus, die Mutter Gottes, in welcher die weibliche Natur in ihrer höchsten Verklärung und Vergöttlichung erscheint. Ueberhaupt scheint diese Idee der Begeisterung in der katholischen Kunst vorzuherrschen, welche fast immer, in den Heiligen und Engeln, eine verschönte Menschheit darstellt, obgleich ihre Ideale gewöhnlich auch von einem gewissen Zug der Resignation und Andacht gehoben sind. Allerdings gehört auch der letzteren Idee die heilige Baukunst und die Kirchenmusik an, und es würde selbst nur Einseitigkeit auf unserer Seite verriethen, wenn wir der katholischen Kunst eine solche Einseitigkeit zur Last legen wollten, da sie sich ausschließlich in Einer Idee bewegt habe. Wenn man aber eine Erscheinung nach dem in ihr Vorherrschenden beurtheilen darf, so wird

unsere Ansicht sich immer rechtfertigen lassen. Auch das Bunte und Phantastische im Cultus läßt sich, in sofern etwas wirklich religiöses zum Grunde liegt, auf die Idee der Begeisterung oder auf die *heitere Weltansicht* zurückführen. Ja, das Unterscheidende im Lehrbegriff und in der Ueberzeugung, wenn es nicht gänzlich dem toten Verstandeswesen und dem Aberglauben zuzusprechen ist, scheint sich auf ein mißverstandenes Gefühl der Begeisterung zu gründen. Die milderer Begriffe vom menschlichen Verderben und die Lehre von der sichtbaren wahren Kirche mögen vielleicht dahin gehören. Da wir nun gesehen haben, daß das Heidenthum seinem religiösen und künstlerischen Charakter nach ins Gebiet der Begeisterung vorzüglich zu setzen ist, so könnte man den Katholicismus von der einen Seite auch als ein *christliches Heidenthum* bezeichnen, und es ist bekannt, wie vielen Einfluß heidnische Kunst und heidnischer Cultus auf den Katholicismus gehabt hat.

So wenig das Heidenthum mit all seinen schönen Formen und seinem herrlichen öffentlichen Leben einen festen Bestand in sich trug, und der siegenden Gewalt des christlichen Wahrheitsgeistes widerstehen konnte, so wenig vermochte der Katholicismus mit seiner materiellen Starrheit und Unlauterkeit das Leben der im innersten Grunde doch vom christlichen Geiste bewegten Völker ewig zu beherrschen. Nach langen fruchtlosen Versuchen brach dieser Geist endlich durch in der *Reformation*, deren geistigen Charakter wir am bestimmtesten als jene ächt-christliche *Wahrheitsliebe* und *Selbständigkeit* der

religiösen Ueberzeugung bezeichnen können. Denn sehen wir zuvörderst von dem Gehalt des protestantischen Lehrbegriffs ab, und fassen bloß die Kraft und Richtung des Geistes in der Reformation auf, so finden wir in ihr die Wiederholung der urchristlichen Offenbarung, und wenn wir diese als den Gipfel in einer Reihe mit dem Mosaismus setzen dürfen, den dritten *Hauptmoment der Befreiungsgeschichte des religiösen Geistes*. Dieser wirft die Fesseln ab, die ihm ein dunkles träges Zeitalter angelegt hatte, und erkämpft sich wieder die Freiheit, welche Mose in ihrer ersten Regung und Christus in ihrer ganzen männlichen Kraft geltend gemacht hatten. Die Reformatoren entledigen das fromme Gewissen des Drucks der geistlichen Tyrannei; Menschensatzung und Menschenautorität gilt ihnen nichts im Gebiet der Religion, sondern allein der lebendige Glaube. Wie Christus gegen die pharisäischen Satzungen, so kämpfen sie gegen die willkürlich ersonnenen guten Werke und alle die Gräuel eines das Heilige verkehrenden und entweihenden Aberglaubens.

Der Protestantismus muß, wie das Christenthum, aus dem Bedürfnis und Streben seiner ganzen Zeit begriffen werden. Nachdem dort im Einklang mit einem allgemein gefühlten Drang nach Wahrheit die freie Idee zuerst hervorgetreten war, hatte das selbständige Streben, theils weil es in der Bildung der Zeit noch keine feste Grundlage hatte, theils weil es sich durch die Ideenfülle des Christenthums so sehr befriedigt fand, allmählig nachgelassen. Fast ganz ruhte es, als die Bildung der alten Welt in der Völ-

kerwanderung unterging, und von der Rohheit der germanischen Völker unterdrückt wurde. So kam es und mußte es kommen, daß die rohen in kindlicher Unbewußtheit befangenen Völker unter die Vormundschaft der Geistlichkeit gestellt wurden, daß, weil sie nicht selbst dachten, diese für sie dachte, und ihnen vorschrieb, was sie zu glauben hätten. Als aber mit der Wiederherstellung der Wissenschaften der menschliche Geist zum selbständigen Leben und Bewußtseyn erwachte, war jene Herrschaft des Clerus vorüber, und da er sie fortbehaupten wollte, wurde sie zur unerträglichen Tyrannei, gegen welche nun der Kampf der Freiheit begann, der zu dem schönen Sieg im Protestantismus führte. Dieser ist daher seinem Wesen nach *wissenschaftlich* und aus dem wissenschaftlichen Streben der Zeit hervorgegangen. Die Regsamkeit des Gewissens, welche dessen innerstes Leben ausmacht, mußte nach dem Geist und Bedürfnis der Zeit sich im wissenschaftlichen Forschungstrieb offenbaren. Diese wissenschaftliche Tendenz konnte sich aber nicht sogleich zu dem rein geistigen Gebiet der idealen Wahrheit erheben: die Zeit hätte es doch nicht begriffen, wenn man den Aberglauben des Katholicismus mit den Waffen der Vernunft hätte bekämpfen wollen; und so wie sie es nicht begriffen hätte, so konnte sie es überhaupt nicht möglich machen. Es handelte sich auch nicht um eine allgemeine speculative Wahrheit, sondern um die christliche, welche in der Kirche sollte wiederhergestellt werden, um den Zusammenhang mit der wahren christlichen Offenbarung. Die Forschung mußte

daher geschichtlich wissenschaftlich seyn. Der Katholicismus bot nun selbst die Waffen dar, mit denen die Reformatoren seinen Aberglauben am besten bekämpfen konnten. Die Quelle desselben war angeblich die Tradition und die Uebereinstimmung der Kirche, also eine äussere historische Quelle; nun brauchte man nur zu zeigen, daß diese Quelle verfälscht und verunreinigt sei, so stand die Lüge in ihrer ganzen Blöße da. Sonach ist der Protestantismus in seiner ersten Erscheinung *historische Kritik im Dienste des lebendigen Glaubens*. Diese Kritik war nun theils negativ, und in sofern konnte sie sich mit der kirchengeschichtlichen Forschung begnügen, aus welcher hervorging, daß der Aberglaube des Katholicismus sich bloß auf menschliche Erfindung und Willkühr gründe, theils und hauptsächlich mußte sie auf etwas Positives ausgehen. Das Gewissen wollte nicht bloß die Nichtigkeit des Aberglaubens bewiesen sehen, sondern den wahren Glauben ausgemittelt wissen, den Glauben an Christum, den Anfänger und Vollender des Glaubens. Dafür bot sich als historische Grundlage das neue Testament dar, in welchem Denkmal der urchristlichen Zeit sich die reine Lehre und Geschichte Christi am treuesten erhalten haben mußte. Die ewige Wahrheit hatte sich in Christus in ihrer ganzen Fülle und Klarheit offenbart, und vom göttlichen Geiste erfüllt und getrieben hatten sie die Apostel und Evangelisten in aller Reinheit und Vollständigkeit in der h. Schrift niedergelegt. Eben in dieser Anerkennung der Göttlichkeit des N. T. zeigte sich die selbständige Liebe der Wahrheit, nur vermittelt

und gebunden, in ihrer lebendigen Kraft. Denn warum erkannte man nicht eben so gut die göttliche Wahrheit in den Aussprüchen des Papstes und der Kirche an? Doch nur weil das Wahrheitsgefühl sich dadurch nicht befriedigt fand, und weil die Art, mit welcher diese Aussprüche geltend gemacht wurden, den Freiheitssinn empörte. Ueberhaupt kann eine schriftliche Autorität die Freiheit nicht ganz unterdrücken, und nimmt vielmehr die freie Thätigkeit der Vernunft in Anspruch, weil sie erklärt werden muß, was nur vermittelst jener geschehen kann. Wir können in keiner Schrift finden, was wir nicht schon in uns selbst tragen, wenn es nicht historische Erkenntnisse sind, die sich auf Sinnesanschauungen gründen, welche freilich jeder nur für sich allein hat, und als sein Eigenthum Anderen mittheilen, und so auch von Anderen erhalten kann. Was aber Verstand und Vernunft in Anspruch nimmt, kann in jeder Mittheilung für den Andern nur Anregungsmittel, nicht eigentliche Quelle der Erkenntniß werden. Wir verstehen eine philosophische Schrift nur, wenn wir selbstthätig die vorgetragenen Begriffe und Ideen in uns erzeugen; einen Dichter nur, indem er die in uns liegenden Gefühle zum Leben bringt: wieviel mehr aber wird diese Selbstthätigkeit bei den höchsten Gegenständen, den religiösen Ideen, erfordert werden. Nun ist aber die heilige Schrift nicht etwa ein Gesetzbuch der religiösen Wahrheit, sondern lebendige Darstellung der von den Aposteln lebendig aufgefalten christlichen Offenbarung, und kann als solche nur erregend, nicht niederdrückend wirken. Es war sonach nichts

als ein Act der wieder erwachten religiösen Freiheit, daß der Protestantismus sich die Bibel zur Quelle der Wahrheit nahm, wiewohl er sich dadurch immer in etwas beschränkte, und auch auf die höchste christliche Selbständigkeit Verzicht leistete. Denn aus dem Geist des Widerspruchs gegen den Katholicismus verkannten die Reformatoren, daß das Wort der Schrift nichts ohne den lebendigen in der Gemeinschaft der Kirche genährten Geist Christi bedeutet, und setzten die Schrift über die Kirche, indem sie zwar richtig gegen die Autorität der sichtbaren Kirche sich auflehnten, aber auch die Fortdauer des Geistes Christi in der unsichtbaren Kirche in dieser Beziehung nicht anerkannten. Christus hatte nicht gesagt, daß uns die Schrift seiner Apostel, sondern daß uns der göttliche Geist zur Wahrheit leiten sollte: und dieser göttliche Geist wohnt allein im Gemüth seiner Gläubigen. Aber dieser Geist war es demungeachtet, welcher die Reformatoren beseelte und trieb; er war es selbst, der sie in der Schrift die Wahrheit suchen und finden ließ. Es fehlte daher eigentlich weiter nichts, als *die klar bewußte Anerkennung dieses Geistes als der einzigen Quelle der Wahrheit*, aus welcher selbst mit das Verständniß der Schrift und der Offenbarung geschöpft werden kann: diese Anerkennung aber war noch nicht an der Zeit.

In dieser Mittelbarkeit des Strebens nach Wahrheit und in der Verzichtleistung auf volle Selbständigkeit steht der Protestantismus um eine Stufe tiefer, als das Urchristenthum; aber eben dadurch wurde die Entwicklung des selb-

ständigen religiösen Lebens sicherer eingeleitet und fester begründet. Christus trat gegen den Aberglauben und Glaubenszwang seiner Zeit mit dem polemischen Gegensatz einer freien geistigen Lehre auf. Er suchte den Irrthum durch die Kraft der Wahrheit über den Haufen zu werfen, indem er sie diesem gegenüber stellte, in ihrer siegenden Klarheit und Reinheit. Aber theils waren zwischen beiden noch Berührungs- und Uebergangspuncte gelassen, indem Jesus seine Lehre zum Theil in verständigen Formen vortrug, theils wurde auf diese Weise die Falschheit und Verderbtheit nicht klar genug enthüllt. Und so kam es, daß nach und nach die Wahrheit sich wieder mit dem Irrthum und Aberglauben mischte, und zuletzt ganz davon unterdrückt wurde. Der Protestantismus hingegen bestritt mit seiner polemischen Kritik den Irrthum weit gründlicher, und verfolgte ihn auf dem festen Boden geschichtlicher Forschung Schritt vor Schritt. Und der Verstand wurde von ihm nicht, wie von Jesus, nur entlehnungsweise und gleichsam als Nothbehelf gebraucht, sondern mit seiner ganzen Thätigkeit in Anspruch genommen, so daß, da er dort zum Aberglauben geführt hatte, er hier zu einer klaren Erkenntniß der religiösen Wahrheit hinleitete, und die gänzliche Scheidung des falschen Wissens vom Glauben vorbereitete. Denn aus demselben Grunde, aus welchem er die groben menschlichen Begriffe, aus denen der katholische Aberglaube zusammengesetzt war, verwarf, mußte er auch mit der Zeit auf die feineren Einmischungen der verständigen Ansicht in der Religion aufmerksam werden. Die an-

fangs meistens nur historische Kritik mußte mit der Zeit auch zu einer philosophischen Kritik führen.

Um nun auch den Gehalt der protestantischen Lehre zu betrachten, so haben wir natürlich dasjenige als charakteristisch aufzufassen, womit die Reformatoren polemisch gegen den Katholicismus auftraten, da wir gesehen haben, daß der Geist des Protestantismus wesentlich polemisch ist. Und hier finden wir eben so sehr den Parallelismus des Katholicismus mit dem Judenthum als den ächt urchristlichen Geist des Protestantismus bestätigt. Gegen die anmaßlich abergläubige Ansicht des Judenthums vom Reich Gottes stritt der Apostel Paulus mit der Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung des Menschen durch denselben. Nicht durch äussere Vorzüge der Nationalität, nicht durch Beobachtung des Gesetzes und der heiligen Gebräuche kann der Mensch das Wohlgefallen Gottes, d. h. den inneren Frieden des Gemüths, erwerben, denn vor Gott schwindet alles menschliche Verdienst; sondern allein durch gläubiges zutrauensvolles Ergreifen der Gnade Gottes in Christo. Vermöge jener lebendigen Ansicht der Religion, welche die äussere Gestalt und Beziehung von dem Wesen unterscheidet, wandten die Reformatoren diese erhabene Lehre auf den ähnlichen Aberglauben der Katholiken von den guten Werken, dem Ablafs u. s. w. an, verwarfen die gottlose Verkehrung des ewigen Verhältnisses des Menschen zu Gott in das irdische unlautere zur Kirche und Geistlichkeit, und gaben dem Gewissen das Recht zurück, im Glauben die Ver-

söhnung mit Gott zu suchen. Und so ward selbst wieder diese Lehre die Stütze der Glaubensfreiheit, in welcher der Protestantismus lebt. Diejenigen, welche das Princip desselben in dieser Lehre finden, haben Recht, sobald sie dieselbe geistig, ihrem inneren religiösen Sinn nach, auffassen; Unrecht aber, sobald sie dieselbe positiv nehmen. Sobald sie als positive Satzung dem Gewissen aufgedrungen werden soll, verschwindet ihr ganzer religiöser Werth und auch ihre ächt protestantische Bedeutung.

Die religiöse Freiheit bezeugt sich ferner in der protestantischen Lehre von der Kirche und ihrer Unterscheidung der sichtbaren von der unsichtbaren Kirche, welche letztere allein die wahre ist. Hiermit wird die ideale Ansicht vom Reich Gottes, welche der Katholicismus ganz aufgegeben hatte, wieder geltend gemacht, und der freien Entwicklung des religiösen Lebens die Bahn eröffnet, aller Glaubenszwang aber und Priesterdespotismus mit einem Schlag vernichtet. Der Protestant darf und soll, wenn es die Ueberzeugung gebietet, an der Wahrheit seiner Kirche zweifeln, und jeder Anmaßung der Geistlichen sich widersetzen. Diese sind überhaupt von den übrigen Christen durch keinen wesentlichen Charakter geschieden, jeder Christ ist Priester, und darf sich des göttlichen Geistes eben so fähig halten. Dadurch war eigentlich erst jener Sieg der Selbständigkeit des religiösen Lebens vollendet, welchen das Christenthum über den alten Priesterdespotismus davon getragen, den ihm aber der wieder eindringende heidnisch-jüdische Aberglaube wieder entrissen hatte, und erst jetzt trat

das neue geistige Leben ganz aus dem Naturleben der Alten heraus.

Alle übrige Lehren, selbst die, um die man sich am meisten gestritten, und welche selbst die evangelische Kirche gespalten haben, sind nicht wesentlich und charakteristisch. Im Zeitgeist hatten jene dogmatischen Bestimmungen und Streitigkeiten allerdings ihre nothwendige Veranlassung, sonst wären sie nicht zum Vorschein gekommen; aber in so fern er sie hervorbrachte, war dieser Zeitgeist nicht der rein religiöse, protestantische.

Der ästhetische Charakter des Protestantismus ist der auch im Christenthum vorherrschende der *Andacht* und *Ergebung*. Ernst, tief und erhaben ist das Gefühl, welches ihn in seinem innersten Leben bewegt; aber mit heiliger Scheu birgt er es im Heiligthum des Herzens. Sein äusseres Leben bewegt sich nicht im Gebiet der Kunst. Die katholische Kunst und Mythologie mußte er schon vermöge seiner wissenschaftlichen Richtung des daran haftenden Aberglaubens wegen von sich werfen. Man hat ihm dieß oft zur Last gelegt, und ihn für aller Kunst unfähig gehalten. Wie könnte er aber dieses seyn, da er auf den erhabensten religiösen Ideen und Gefühlen ruhet? Sein Verhältniß zu der Kunst ist dieses. Das Christenthum ist schon in seiner Richtung auf die Wahrheit unkünstlerisch, vielmehr aber noch der kritische Protestantismus. Ihn beschäftigt noch zu sehr das Reinigen und Läutern der religiösen Ueberzeugung, er ist noch zu sehr in Gegensätzen und im Verwerfen unlauterer Formen begriffen, als daß er auf die Dar-

stellung der religiösen Schönheit in lebendiger Fülle und Einheit gerichtet seyn konnte. So wenig der Philosoph Dichter seyn kann, so wenig kann im Protestantismus künstlerischer Bildungstrieb liegen. Besonders muß er diejenigen Künste für das öffentliche Leben der Religion verschmähen, welche in äusserlichen menschlichen Formen das Göttliche auszuprägen bestimmt sind, und ihrer Natur nach sich an eine heilige Mythologie anschliessen müssen, nämlich die bildenden Künste. Sie können der Innerlichkeit des Protestantismus eben so wenig zusagen, als seiner Richtung auf das Höchste. Nur im innersten andächtigen Gefühl kann der Protestant den religiösen Frieden finden. Selbst die Ideale eines Christus und einer Mutter Gottes vermögen ihm nicht den höchsten Aufschwung der Andacht zu geben, nach dem er stets sehnsüchtig verlangt. Die Mythologie aber kann ihm bei noch nicht vollendeter Scheidung des Wissens vom Glauben und bei dem stets zu befürchtenden Eindringen des Aberglaubens mittelst derselben nur verdächtig seyn. Diejenige Kunst sagt ihm allein zu, welche, vom Aeusserlichen abgewandt, das Gebiet des Verstandes und der Sinnlichkeit nicht berührt und nur auf das Innere gerichtet ist. *Lyrisch* ist der Protestantismus seiner eigentlichen Natur nach, und heiliger Gesang und Musik hat von Anfang an den ästhetischen Theil seines Cultus ausgemacht. Diese Kunst erfüllt das Gemüth mit der ernsten tiefen Stimmung, auf welcher sich die Andacht und der freie groÙe Gedanke erheben kann, und gibt der verständigen Betrachtung die rechte Haltung,

dafs sie nicht ins Leere und Eitle ausschweift. Auch die anderen Künste können vom Protestantismus nicht ganz ausgeschlossen seyn; und seine erhabene sittliche Ansicht, seine ideale Richtung muß ihnen einen höheren Schwung geben. Vor der Hand aber werden sie nur meistens auf das profane Gebiet verwiesen seyn, und erst wenn die protestantische Kritik am Ziele des Forschens angelangt und die noch bestehenden Gegensätze aufgelöst sind, werden sie auch wieder in das heilige Gebiet zugelassen werden, und zugleich wird sich dann eine höhere Mythologie, als die katholische, bilden, und einen Kreis freier Dichtung um die heilige Mitte des religiösen Lebens ziehen. Immer aber wird dieses vorzüglich von der lyrischen Kunst beherrscht seyn, welche der geistigen Andacht am meisten verwandt ist. —

Gleich nach der ersten Zeit der Reformation, einem jener seltenen Momente der Geschichte, wo gleichsam der menschliche Geist den Silberblick wirft, trat wieder ein Zustand der Erkaltung und Erstarrung ein. Man warf sich, gerade wie in der ersten christlichen Kirche, auf das Materielle, und glaubte in ausgesprochenen Lehren die Wahrheit festzuhalten. Der katholische träge Geist war noch nicht ganz gewichen, und hielt die protestantischen Theologen noch in seinen Banden fest. Man hatte nur die äusseren Formen gewechselt, das innere Wesen war aber größtentheils geblieben. Ja, man war durch die Nothwendigkeit, vor Kirche und Reich seine Ueberzeugung bestimmt auszusprechen, und der katholischen Kirche gegenüber ebenfalls eine Kir-

che zu constituiren, welches nach dem dogmatischen Geist der Zeit nur durch dogmatische Unterscheidungslehren geschehen konnte, gezwungen, sich auf einen festen Lehrbegriff zu fixiren. Niemand ging aber mehr in diesen unprotestantischen Geist ein, als *Calvin* mit seiner strengen Kirchenverfassung, welche auch zur Wächterin über den Lehrbegriff gesetzt wurde, und ganz im katholischen Geist zur Aufrechthaltung desselben Blut fließen liefs. Dadurch hat sich die reformirte Kirche freilich fester als Kirche begründet, und wird sich in ihrer Starrheit länger, als die evangelisch-lutherische bewahren. Sie hat aber auch der freien Entwicklung des Christenthums hiermit einen Damm entgegengesetzt. In der lutherischen Kirche wurde das Palladium der Lehrfreiheit heilig bewahrt, trotz allen Bekenntnissen und dogmatischen Festsetzungen. Lange freilich zeigte sich dieselbe nur in dogmatischen Klopffechtereien ohne den wahren protestantischen Geist. Die Ueberschätzung Luthers und Melanchthons und die Unfähigkeit auf der von ihnen gebrochenen Bahn fortzuwandeln, hielt die Theologen gefangen. Alles ihr Bestreben ging darauf hin, die gewonnene Wahrheit besser zu begründen, zu bestimmen, zu ordnen. An einen bedeutenden entscheidenden Fortschritt ist nicht zu denken: dieser hätte in der geschichtlichen Forschung und in der Auslegung Statt haben müssen, weil aus ihr der Protestantismus entsprungen war; aber in dieser ging man eher zurück, als vorwärts. Der strenge Inspirationsglaube hemmte eine freiere Ansicht der Bibel. Der Kanon, welcher unstreitig eine neue kri-

kritische Revision bedurfte, da man sich in Bestimmung desselben höchst inconsequent auf die Autorität der früheren katholischen Kirche stützte, wurde mit blindem Glauben als unerschütterlich angesehen, und die Richtigkeit des Textes abergläubig vertheidigt. Hierin zeigten sich selbst die Katholiken freysinniger, obschon diese Freysinnigkeit hauptsächlich einen dogmatischen Grund hatte, weil man so die höchste und einzige Gültigkeit der Schrift angreifen konnte. Für die philosophische Forschung war die Zeit noch nicht gekommen, und lange beherrschte die protestantischen Theologen eine Art scholastischer Philosophie, welche alles freiere Forschen mit ihren leeren Formeln unterdrückte. Man übte den Verstand in Definitionen und Beweisen, aber die unmittelbare Selbstthätigkeit der Vernunft, welche neue tiefere Wahrheiten ans Licht zieht, wurde dabei zurückgehalten. Allerdings sah man im Einzelnen die künftigen Regungen eines freieren erleuchteten Geistes. In der reformirten Kirche herrschte mehr gründliche Gelehrsamkeit und Forschung, und der Arminianismus, so wie der Socinianismus, muß bei manchen Abwegen und Irrthümern immer als ein großes Anregungsmittel zur Wiedererweckung der religiösen Freiheit angesehen werden. Aber alles dieses trug erst später für die lutherische Kirche Früchte. Ein wichtiges Moment ist die von *Calixt* gegebene Anregung zur Bearbeitung der Moral, woran sich dann späterhin die praktische Richtung der *Spener'schen* Schule schloß. Die Lehre von der Verderbnis des Menschen und der Rechtfertigung durch den Glauben hatte die sittliche Ansicht

in den Schatten gestellt, jetzt wurde diese sowohl wissenschaftlich, als praktisch mehr hervorgehoben, und die religiöse selbst dadurch belebt, aber auch für die Folge eine neue Einseitigkeit vorbereitet. Einen neuen Scholasticismus führte die Wolfische Philosophie in die Theologie ein, legte jedoch den Grund zu einer künftigen philosophischen Forschung in ihrer natürlichen Theologie, und leitete die Aufmerksamkeit des Zeitalters auf die Vernunftwahrheiten der Religion hin.

In der Mitte des vorigen Jahrhunderts erwachte der protestantische Geist mit verstärkter Kraft, und brach sich eine neue Bahn. Ursprünglich in geschichtlicher Forschung erwachsen, trat er auch zuerst wieder in dieser Gestalt auf. / *Semler und Ernesti*, jener durch seinen historischen Scharfblick, dieser durch seine gründliche klare Schriftauslegung, wurden die Urheber einer Revolution in Theologie und Kirche, welche noch jetzt in ihrer Entwicklung begriffen ist. Die Lehren vom Kanon und von der Inspiration und hiermit das ganze Gebäude der protestantischen Dogmatik wurden heftig erschüttert, und alte vom Katholicismus herübergeerbte Vorurtheile in ihrer Blöße dargestellt. Die Bibel ward den bei den andern alten Schriftstellern erprobten Auslegungsgrundsätzen unterworfen, und dadurch mehr in ein menschlich geschichtliches Licht gestellt, und eine rein historische Forschung des Urchristenthums eingeleitet. Dieses alles können wir bloß als eine Fortsetzung des Reformationswerkes ansehen. Nun aber trat der *zweite grofse Moment* der Entwicklung des Protestantismus durch kritisch-phi-

losophische Ergründung der religiösen Wahrheit
 ein. Es schien, als wenn das Christenthum nicht
 allein durch die historische Kritik gereinigt wer-
 den könne; man fuhr immer fort, dogmatische,
 der Bibel fremde Begriffe bei der Auslegung un-
 terzulegen, und sich die reinen Ergebnisse der-
 selben zu verderben. Es war daher nothwendig,
 auf die allgemeinen Wahrheiten der Vernunft zu-
 rückzukehren. Schon gleich im Einklang mit je-
 nem historischen Forschungstrieb zeigte sich der
 Einfluß einer von Frankreich her verbreiteten
 Popularphilosophie, welche sich in klaren, dem
 gemeinen Verstand falslichen Begriffen gefiel, und
 entschiedene Abneigung gegen alles Uebernatür-
 liche und Unbegreifliche hatte. Dieser naturali-
 stischen Ansicht mußten die meisten Dogmen
 der protestantischen Theologie, besonders die
 Lehren von der Offenbarung und Inspiration,
 als Ausgeburten des Aberglaubens und der dog-
 matischen Spitzfindigkeit vorkommen, wozu die
 durch den Pietismus verbreitete praktische An-
 sicht, welche alles in der Religion auf die För-
 derung des thätigen Christenthums bezog, treff-
 lich stimmte. Und so schien eine Zeit nahe zu
 seyn, welche sich alles dogmatischen Glaubens
 entledigte, und sich einzig den Aussprüchen des
 Gewissens anvertraute. Es war in diesen anti-
 dogmatischen Bestrebungen keine ideale Tiefe;
 dennoch war der Freiheitssinn, der sich von al-
 ten Fesseln loszuwinden strebte, ächt protestan-
 tisch, und als Uebergang war diese negative
 leere Verwerfung nützlich und nothwendig.
 Mehr Tiefe gewann diese philosophische Kritik
 durch die kritische Philosophie, welche das ganze

menschliche Wissen einer neuen Revision unterwarf, und, den prüfenden Blick nach innen gerichtet, die geistigen Vermögen des Menschen und die Quellen seiner Erkenntniß zu ermessen und zu ergründen strebte. In Hinsicht auf die Religion gelang ihr dieses zwar nicht: sie gab der Sittlichkeit im Menschen ein solches Uebergewicht, daß von ihr erst die Religion ihre Begründung und Bedeutung erhalten sollte, und sie verkannte fast ganz das Gebiet des religiösen Gefühls im Menschen; dennoch war es der wahre christlich protestantische Geist der Selbstständigkeit, welcher diese Philosophie belebte. Selbstständigkeit, Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selbst liegt in der Behauptung, daß alle Wahrheit in uns selbst liege, in dem Bestreben das ganze Gebiet des menschlichen Wissens auszumessen, und die Religion als Eigenthum der Vernunft der Kritik mit zu unterwerfen; Selbstständigkeit drückt sich in der erhabenen Ansicht von dem sittlichen Vermögen des Menschen aus. Daß diese Philosophie zur Allgemeinheit strebte und von Christo abzog, lag in der Aufgabe, der Selbstständigkeit der Vernunft ganz mächtig zu werden. Aber freylich zeigten sich zunächst davon die verderblichsten Folgen.

Die historische Kritik, mit welcher der Protestantismus begonnen hatte, war von einem fruchtbaren warmen religiösen Leben begleitet gewesen; die philosophische Kritik aber, als die ungleich schwerere und weitaussehendere, begann damit, einen erkältenden zerstörenden Einfluß auf das religiöse Leben zu äussern. Es ward ein nationaler Universalismus herrschend welcher

die christliche Gemeinschaft und den besonderen geschichtlichen Glauben an Christum verschmähte, und sich stolz auf die eigene Weisheit zurückzog. Eine angeblich natürliche Religion, die aber nichts als eine Abstraction des Christenthums enthielt, ward der christlichen Lehre vorgezogen. Dazu kam nun das Uebergewicht der sittlichen Ansicht, wie sie der speculirende Verstand aufzufasste. Die ideale Richtung der Religion, der Glaube, ward fast ganz aus der Kirche verdrängt, Sittlichkeit ward zu oberst gestellt, und das Christenthum, das allerdings in einer sittlichen Form in die Welt getreten war, ward nun fast ganz in eine sittliche Gesetzgebung aufgelöst. Besonders ward die protestantische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, als mit dieser sittlichen Ansicht angeblich gar nicht vereinbarlich, in die Rüstkammer des alten Aberglaubens verwiesen. Der Mensch, lehrte man, könne und müsse durch ernstliches Streben seine Pflichten zu erfüllen und sich immer mehr zu vervollkommen, das Wohlgefallen Gottes verdienen. Man verkannte ganz die erhabene ideale Bedeutung dieser Lehre. In diesen Irrthum der Ueberschätzung der Sittlichkeit waren schon vorher die Arminianer und Socinianer und früher die Pelagianer verfallen, und seine Quelle war hier, wie sonst, der Mangel an Glauben oder Ideelosigkeit. Da man sich aber so dem gemeinen Verstande überließ, so konnte es nicht fehlen, zumal bei solchen, welche mehr den Kantischen Buchstaben als den Geist dieser Philosophie aufgefaßt hatten, daß eine materielle empirische Ansicht der Sittlichkeit herrschend wurde. Die

Pflichtenlehre wurde ein Aggregat von Vorschriften, welche, von einer gemeinen Erfahrung und Sitte abgezogen, als allgemein nothwendig und empfehlungswerth einem jeden Menschen geboten und angepriesen wurden. Auf Gesinnung sah man wenig, wenn nur die guten Handlungen geschahen. Gewisse Ideale der Nützlichkeit und Tüchtigkeit für das Leben erhielten fast allgemeine Anerkennung. Genug, es bildete sich eine Art von *verfeinertem Pharisäismus*, oder katholischer Werkbeiligkeit, unter welcher alle Ideen vergraben und verschüttet wurden. Man hegte und engte das Leben der Menschen mit einer Menge von Vorschriften und Geboten ein, daß er keinen Schritt thun konnte, ohne anzustoßen. Ein aufgelöstes idee- und begeisterungsloses öffentliches Leben, eine eigennützige genufssüchtige Richtung auf Betrieb und Erwerb, Geschmacklosigkeit und Gleichgültigkeit für die schönen Künste, vollendete die geistige Gemeinheit und Erbärmlichkeit, und das Elend einer alles umstürzenden und erschütternden Zeit drückte Alles noch tiefer hinab.

Doch diese einseitige Richtung konnte ein Zeitalter, wie das unsrige, nicht lange beherrschen. Bald nach *Kant* traten Philosophen auf, welche die Idee und den Glauben wieder geltend machten, und besonders auch die ideale Bedeutung der Kunst und Religion ins Licht setzten. Letztere ward zwar mehr in allgemeiner menschlicher Hinsicht und in Verbindung mit der ersteren und mit der Geschichte, als in ihrer kirchlich positiven Gestalt, in diese neue

ideale Ansicht gezogen; aber schon dies war ein großer entscheidender Gewinn. Freilich hatte diese ganze philosophische Schule wieder den Fehler, daß sie die Kantische Kritik, statt durchzuführen und zu vollenden, verließ und in Mißkredit brachte: so daß der Gewinn von jener vor der Hand als verloren zu betrachten war. Man gefiel sich in mystischer mythologischer Dunkelheit, welche sich gegen die kritische Klarheit als wissenschaftliche Tiefe brüstete. Es war eine neue Einseitigkeit, der man sich auf diese Weise überließ. Allein in Gegensätzen und Extremen bewegt sich die Geschichte der menschlichen Bildung, und es steht zu hoffen, daß man endlich die rechte Mitte halten und die wahre Einheit mit der christlichen Offenbarung finden werde, welche im freyen Bewußtseyn der religiösen Ideen und in der lebendigen Ansicht der christlichen Geschichte besteht, worin sich Vernunft - und Kirchenglaube einander begegnen. Große wunderbare Ereignisse und Erschütterungen haben nun die Welt zur Andacht und Begeisterung gestimmt. Man fühlt das Leere des vorigen Lebens und die ewige Gültigkeit und die stärkende und erhebende Kraft des christlichen Glaubens. Alles sehnt und drängt sich nach einem neuen höheren religiösen Leben. Aber die Klarheit des Bewußtseyns ist noch nicht da, und die entgegengesetztesten Ansichten und Bestrebungen thun sich kund. Viele wollen uns ganz wieder zu dem Alten zurückführen, Andere wollen Neues bilden. Es fehlt an einer einstimmigen festen durchgebildeten Theologie, alles liegt in

ihr noch im Chaos, sie kann sich noch nicht beherrschen, geschweige denn, daß sie dem Zeitalter, wie sie sollte, die Bahn des religiösen Lebens vorzeichnen vermöchte. Idee und Geist der wahren protestantischen Theologie müssen wir uns nach unseren Ansichten auf die Weise denken, die wir nun entwickeln wollen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Theologie.

Erstes Kapitel.

Von der Bildung zur Religion und der Theologie überhaupt.

Wir haben gesehen, daß die Religion etwas Inneres ist, und die Anlage und Bedingungen dazu in jeder Menschenvernunft liegen. Sie gehört nicht zu den Empfindungen und Erkenntnissen, welche durch die Sinne in den Menschen kommen. Allein jene Anlage kann unterdrückt und auch gehoben und gebildet werden durch äussere Einflüsse. Ansich ist sie so gut als nicht vorhanden, wenn sie nicht ausgebildet, wenn der im Innern ruhende Glaube nicht ins Bewusstseyn gehoben wird, was durch die Gemeinschaft in Sprache und Sitte geschieht, in welcher dem Menschen göttliche *Offenbarungen* kommen. Sehen wir nun genauer nach, auf welche Art und Weise solche Einwirkungen geschehen, so ist es

eigentlich Erregung der geistigen Selbstthätigkeit mittelst der ihr zur Seite stehenden Empfänglichkeit. Durch diese kommt uns Alles erst zum Bewußtseyn, und entsteht alle Bildung. Ohne sinnliche Empfänglichkeit würden wir uns dessen nicht bewußt, was unabhängig von der Sinnesanschauung in uns liegt, der mathematischen Anschauung und der philosophischen Begriffe. Dasselbe gilt von den Ideen: ihrer werden wir uns erst durch unsere Beschränkung bewußt, und sie erhalten erst durch die Erfahrung Gehalt und Wahrheit, ohne welche sie ein leerer Traum wären. Es ist aber nicht bloß die Erfahrung, welche jeder von vorne wieder selbst macht, die den menschlichen Geist erweckt und anregt, auch nicht bloß der Eindruck der leblosen Natur, von dem er Nahrung empfängt, sondern hauptsächlich die *Geschichte*, die ihn bildet. In ihr wird uns das Leben der Andern kund, an welchem unser Geist erwacht, indem er in Andern wieder findet, was er in sich selbst trägt. Darum nennen wir uns Europäer die gebildetsten Völker, im Gegensatz mit den Alten, weil wir auf einem breiteren und tieferen historischen Grunde ruhen, und im Gegensatz mit den übrigen ungebildeten Völkern, weil wir die geschichtliche Vergangenheit mit klarem Bewußtseyn und selbständiger Empfänglichkeit auffassen und uns aneignen. Aus eben dieser Ansicht ist klar, daß wir europäischen Völker auf einer höheren Stufe der Reflexion stehen: denn an der Geschichte, d. i. an der geistigen Entwicklung des Menschen erwacht der Geist, und findet sich gleichsam außer sich selbst in einem klaren Spiegel. Ja,

selbst der Geist der Selbständigkeit und Wahrheit im Judenthum und Christenthum konnte nur auf dem Grunde der Geschichte sich erheben, während die Völker, die mehr vom Naturstande ausgingen, auch einem dunkeln Naturleben hingegeben waren, in welchem der menschliche Geist noch nicht frei sich regte. Und reiner und freier muß sich das Christenthum entwickeln, je mehr die geschichtliche Erfahrung sich hinter ihm anhäuft.

Die Entwicklung des menschlichen Geistes, und namentlich im Gebiet der Religion, erkennen wir einer göttlichen Leitung unterworfen, wie schon daraus erhellet, daß sie auf dem Wege der Empfänglichkeit geschieht, indem sich der Mensch des fremden geistigen Eigenthums bemächtigt, das ihm durch die äußern Verhältnisse der Geschichte dargeboten wird. Diese aber kann er nicht beherrschen, und sie sind nicht sein eignes Werk. Mit seiner Selbstthätigkeit allein kann er seine Bildung nicht vollenden, denn sie ist nichts ohne die Empfänglichkeit. Hinwiederum muß man erkennen, daß diese und was durch sie gewonnen ist, nichts ist ohne jene. Wenn wir nun dasjenige, was wir von aussen empfangen zur Bildung unsers religiösen Lebens Offenbarung nennen, so ist klar, daß sie für den Geist bloßes Anregungsmittel ist. Sie ist nur das eine, äussere Element des religiösen Lebens, welches mit dem zweiten, dem inneren, nothwendig organisch verbunden werden muß. Religiöse Ueberzeugung kann man nicht so von aussen empfangen wie historische Erfahrungen, so daß man dabei hauptsächlich

nur im leidenden empfangenden Verhältniß gegen den Unterrichtenden sich befände: die religiösen Ideen liegen in uns, und wollen nur angeregt und zum Bewußtseyn gebracht seyn, und nur durch selbständige freie Aneignung kann das in der Geschichte gegebene für unser religiöses Leben bildend werden. Am deutlichsten fällt dieses in die Augen bei der ersten und sichersten Art der religiösen Mittheilung durch ästhetische Symbole. Hier empfangen wir entweder gar nichts, oder wir bringen, durch dieselben angeregt, die religiösen Gefühle mit freier Kraft in uns selbst hervor. Bei einer Religion freilich, welche hauptsächlich in Begriffen objectiv geworden, könnte es scheinen, als würde durch sie etwas in uns hineingebracht; und leider fassen Viele auf diesem Wege nur Fremdes und somit Todtes auf; aber selbst diese können doch schlechterdings ihre Selbständigkeit nicht ganz aufgeben, und nur insofern diese noch in Anregung kommt, sind sie in einem wirklichen religiösen Leben begriffen. Eigentlich aber liegt die Möglichkeit der religiösen Mittheilung durch Begriffe bloß darin, daß der zu Bildende nicht bloß, wie bei der ästhetischen Mittheilung, die religiösen Gefühle in sich lebendig werden, sondern vornämlich auch die freie Thätigkeit des Verstandes eintreten läßt, um sich die Begriffe in Ideen aufzulösen und sich darüber nach seinem besonderen Bildungszustand zu verständigen. Und man könnte daher sagen, daß bei dieser Art religiöser Bildung die Anforderung an die Selbstthätigkeit des Menschen noch größer sei, als bei der anderen: denn nicht nur der reli-

giöse Glaube, sondern der forschende Verstand zugleich sollen thätig seyn.

Die Anwendung auf uns Christen ist leicht gemacht. Wir müssen bekennen, daß ohne Christus unser religiöses Leben das nicht seyn würde, was es ist. Mit dankbarer frommer Bewunderung erkennen wir in jenem Hervortreten der religiösen Wahrheit eine göttliche Offenbarung, eine göttliche Veranstaltung und Wohlthat; aber wir würden das Wesen der christlichen Religion und der Religion überhaupt mißverstehen, wenn wir glaubten, es sei dadurch etwas Fremdes in die Menschheit gekommen, das wir nur so, wie es vor uns liegt, aufzufassen hätten, und es sei unsere lebendige Mitwirkung dabei ausgeschlossen. Vor diesem Vorurtheil kann uns die geschichtliche Ansicht am besten bewahren. Die Geschichte der christlichen Kirche zeigt uns, daß die Religion Jesu gleich vom Anfang und dann in ihrer ganzen Entwicklung immer in der Auffassungsweise der Zeit begriffen wurde, daß der religiöse Geist in ihr immer mit dem Geist der Zeit sich vermählt hat. Obgleich Christus selbst in seiner vollendeten Persönlichkeit über alles Zeitliche und Volkliche erhaben steht, so war doch seine Kirche im Anfang nichts weiter, als die Verklärung und Durchbildung der jüdischen Volks- und Zeitbildung zur reinen geistigen Religiosität, und zu keiner Zeit konnte sie etwas anderes seyn, als eine solche Verklärung des Volklichen und Zeitlichen, d. h. des Menschlichen, wie es eben in seiner Besonderheit war. Wenn dagegen der christliche Glaube in seiner positiven Gestalt aufgefaßt wurde, wie dieses zum

Theil wenigstens fast immer geschehen ist, so erblicken wir eben das niederschlagende unerfreuliche Schauspiel des religiösen Aberglaubens und Glaubenszwangs. Die Geschichte also schon allein kann uns zu der *geistigen* Ansicht des Christenthums führen, welche die Nothwendigkeit einer geistigen freien Mitwirkung von unserer Seite klar macht. Nun aber sind wir durch das Christenthum und den Geist der Wahrheit, den es in die Welt eingeführt hat, dahin gekommen, daß wir unabhängig von der Geschichte die Quellen der religiösen Wahrheit im Menschen aufsuchen und die Natur der religiösen Ueberzeugung erkennen können: wodurch es zur festen klaren Regel für uns wird, keine geschichtliche Erscheinung der Religion materiell in ihrer äusseren Gestalt zu fassen, und uns auch nicht leidend an sie hinzugeben, sondern nur den lebendigen Geist in ihr aufzusuchen und an diesem unser inneres Leben zu beleben, zu stärken und zu bilden. Diese philosophische Untersuchung darf jedoch in ihrer Freiheit und Selbstständigkeit nicht sich ihrer selbst überheben. Die Geschichte lehrt den Philosophen, daß er die Ausbildung seiner Wissenschaft und vorzüglich die Freiheit, mit welcher er die Reflexion als inneres Auge gebraucht, dem Christenthum verdankt, ohne welches die griechische Philosophie sich nie so weit entwickelt haben würde: er kann also nie gegen das Christenthum undankbar seyn, und sich von dessen Geiste entfernen. Wird ihm auch klar, daß die Form der herrschenden Dogmatik und Symbolik noch unvollkommen ist, und sollte es ihm auch wünschens-

werth erscheinen, daß wir uns mehr nach Art der Griechen einem ästhetischen religiösen Leben näherten: so wird er doch immer, von der Geschichte erinnert, sich wieder an dasjenige anschließen, was uns nach dem geschichtlichen Gange jetzt möglich, förderlich und natürlich ist.

So ist also unser ganzes religiöses Leben, selbst in seiner freiesten Entwicklung in der philosophischen Speculation auf die Geschichte gegründet und mit ihr auf das innigste verwachsen. So wie die Pflanze mit Blättern, Zweigen, Stamm und Wurzeln aus der nährenden Erde hervorgeht, und auf ihr festgegründet die zarte Blüthe dem himmlischen Sonnenlicht ihren Kelch entfaltet: so ruht auch unser religiöses Leben auf dem befruchtenden Boden der Geschichte, und entwickelt sich nur von ihr getragen und gestützt zur freien geistigen Schönheit.

Die Theologie hat den Zweck, die Menschen zur Religion zu führen und zu bilden. Die christlichen Theologen sind nach dem Verhältniß unserer Zeit, was die alten Priester nach dem Verhältniß der ihrigen waren. Wer des Anderen Erzieher und Führer seyn will, muß ihm an Kraft und Einsicht überlegen seyn. Zuvörderst also sollten die Theologen die Anderen übertreffen in Frömmigkeit und innerer Fülle des religiösen Lebens, so daß ihnen nicht nur nichts fremd wäre auf dem Gebiet der Religion, sondern daß sie auch neue Bahnen brechen, neue Ansichten eröffnen könnten. Jedoch macht eine solche Virtuosität noch nicht den Theologen aus, und durch besondere Naturgaben kann gar mancher Andere hierin das Uebergewicht gewinnen.

Die *Einsicht* ist es, welche eigentlich den Theologen macht, und die ihm selbst über den, der ihm an Kraft überlegen ist, ein Uebergewicht anderer Art verschafft, und ihn in den Stand setzt, Erzeugungen des religiösen Geistes, welche seiner Natur versagt sind, zu verstehen und zu beurtheilen, und ein fremdes religiöses Leben zu beherrschen und in der rechten Bahn zu erhalten. Diese Einsicht ist aber nichts als das *höhere klarere Bewußtsein des religiösen Lebens*, in dem wir begriffen sind, oder das klare Verständniß der *Geschichte* und ihres Ganges. Den Weg, den wir auf dem Gebiete der Religion wandeln, soll der Theolog mit klarem Blick erkennen und übersehen, um die darauf Wandelnden richtig zu leiten, vor Abwegen zu warnen und die Hindernisse hinweg zu räumen. Je freier und geistiger das religiöse Leben ist, desto freier und klarer muß dieses Bewußtseyn von der Religion seyn, welches vom Theologen gefordert wird. Religionen, wie die alte Welt hatte, die mehr im dunkeln Gefühle bestanden, verlangten nicht einen solchen Grad von Bewußtseyn, wie die mosaische Religion und noch mehr die christliche; und in unserer Zeit, wo die geistige Entwicklung unstreitig noch viel höher gestiegen ist, als in der urchristlichen Zeit, wo die Geschichte um so viel weiter geschritten ist, muß auch die Anforderung an die Theologie gesteigert seyn. Eigentlich gibt es nur eine *christliche Theologie*, weil die christliche Religion die vollkommenste und geistigste ist, und das ganze Gebiet des menschlichen Geistes beherrscht.

Ganz natürlich theilt sich die Theologie in
die

die *wissenschaftliche* und *praktische*. Jene hat die Erforschung der Religion zum Gegenstand, diese die Erziehung und Bildung der Menschen zur Religion; und beide verhalten sich zu einander, wie Theorie und Kunst. Die wissenschaftliche Theologie, bei welcher wir vor der Hand stehen bleiben, ist wieder verschieden nach den beiden Elementen, aus welchen das religiöse Leben besteht: sie ist nämlich erstens *philosophisch*, in so fern sie die Anlage des Menschen zur Religion und die allgemeinen religiösen Ideen, welche der Vernunft überhaupt angehören, erforscht; zweitens *historisch*, in so fern sie die Erscheinungen der Religion in der Geschichte zum Gegenstand hat. Theils nach der Verschiedenheit der Gegenstände, theils des Standpunkts und der Betrachtungsart theilt sich auch diese wieder in verschiedene Zweige. Sie ist entweder *vorchristliche*, d. h. *heidnische* und *jüdische* Religionshistorie, oder *christliche*. Sodann betrachtet sie die Erscheinung der christlichen Religion entweder im Ganzen nach ihrem pragmatischen Zusammenhang, und ist so *allgemeine christliche Religionshistorie*, oder sie betrachtet dieselbe von einzelnen Seiten, die dogmatische Entwicklung derselben in der *Dogmengeschichte*, welche die *biblische Dogmatik*, die gewöhnlich sogenannte *Dogmengeschichte* und die *Symbolik* begreift, und die kirchliche Entwicklung derselben in der *Kirchen- und Cultusgeschichte*. Das philosophische und historische Element in ihrer Vereinigung bilden die *systematische Theologie*, welche zuerst in der *Dogmatik* die Darstellung der religiösen Wahrheit, wie sie Vernunft und Geschichte an

die Hand geben, in ihrer Uebereinstimmung, nach der besten Ueberzeugung, wie sie die jedesmalige Bildung der Zeit möglich macht, versucht, und sodann die Vertheidigung derselben gegen die Ungläubigen in der *Apologetik* und gegen die anders denkenden Confessionen in der *Polemik* unternimmt. Parallel mit der eigentlichen Theologie geht die *Moraltheologie*, welche ebenfalls erst *philosophisch* die allgemeinen Principien der Ethik aufsucht, dann die *Geschichte* derselben, besonders die christliche erforscht, und endlich *systematisch* die christliche Ethik nach Vernunft und Geschichte aufstellt. Diesen Nebenzweig der Theologie lassen wir außer dem Kreise unserer Betrachtung liegen, und bleiben bei der eigentlichen Theologie stehen, für welche wir nach ihren verschiedenen Theilen den Standpunkt und das Verfahren vorzeichnen, welche uns nach unserer Ansicht die richtigen scheinen.

Zweites Kapitel.

Von der philosophischen Theologie.

Vom ersten Anbeginn an ist die christliche Religion mit der Philosophie in Verbindung gesetzt worden. In der reinsten geistigsten Gestalt, welche die Zeit zuließ, trug Jesus die göttliche Wahrheit den Aposteln vor, ohne alle Klügelei und Menschenweisheit; das Licht des religiösen Lebens, das er in sich trug, ließ er hell und

rein leuchten, ohne das gefärbte Medium eines künstlichen Systems. Aber schon die Apostel konnten den flüchtigen Geist nicht anders fassen, als in Begriffen und Meinungen, die einen, ungebildeten, in jüdischen Nationalbegriffen, die andern, gebildeten, in philosophischen. Im Evangelium Johannis sehen wir das Christenthum mit der alexandrinisch-jüdischen Philosophie verbunden, besonders aber die Idee der Göttlichkeit Jesu durch den Begriff vom Logos ausgedeutet, an welchem Philosophem auch der Apostel Paulus Theil hat, obschon er jenen Kunstaussdruck nicht kennt. In diesem Philosophem liegt der Keim einer Gnosis, in welcher menschlicher und göttlicher Verstand verknüpft und die Entwicklung des menschlichen Verstandes als allgemeine Offenbarungsgeschichte betrachtet wird. Am weitesten gingen in der philosophischen Behandlung des Christenthums die Gnostiker, welche ihm die ganz fremde und dessen einfachem Geist widerstrebende orientalische Emanationslehre aufdringen wollten, dessen Geschichte in Ideen verwandelten und sie dadurch fast ganz verflüchtigten, welswegen sie auch, obschon Manche unter ihnen in anderer Hinsicht den Geist des Christenthums richtig gefaßt haben mochten, mit Recht als Ketzer ausgeschlossen wurden. Wie sehr die alexandrinischen Kirchenväter, besonders *Origenes*, sich einer philosophischen Behandlung der Theologie beflissen, wie sehr sie aber auch das Christenthum durch Einmischung fremder, besonders Platonisch-mystischer Lehren, verunreinigten, ist bekannt genug, obgleich sie auf der andern Seite wieder durch den Geist der

freien Forschung und der selbständigen Ansicht sehr vortheilhaft gewirkt haben. Eben so war es ein gewisser philosophischer Geist, welcher den *Augustinus* bei seiner Behandlung der Theologie leitete; bringen wir auch nicht die platonischen Ideen und den Anklang von Manichäismus in seinen Lehren in Anschlag, so war es wenigstens *philosophische Consequenz*, die ihn zu offenbar übertriebenen Behauptungen hinriß. So wie nach ihm die christlichen Lehrer sich zum Nachbeten und groben Traditionsglauben hineigten, war auch der philosophische Geist von ihnen gewichen, und mit ihm der theologische: fortan gab es eigentlich gar keine Theologie mehr, und die sogenannte *positive Theologie* verdiente diesen Namen nicht, da sie nur die Lehrmeinungen der Alten fortzupflanzen beflissen war. Der Aberglaube, von den Päpsten genährt und nach Gutbefinden sanctionirt, beherrschte nun die Kirche. Erst die in der Scholastik wieder erweckte Aristotelische Philosophie gab der christlichen Kirche wieder eine Theologie. Aber Alles warf sich auf den Formalismus hin, und es war fast nur die verständige begriffsmäßige Bearbeitung der Tradition und Kirchenlehre, was die Scholastiker beschäftigte. Die Platonische Philosophie wurde wenig auf die Theologie angewandt; wie viel sie aber zur Verbreitung des neuen Lichtes gewirkt habe, ist vielleicht noch nicht genug erkannt. Hätte sich der protestantischen Theologie bald eine lebendigere Philosophie bemächtigen können, statt des leeren steifen Formalismus, so würden wir auch schnellere Fortschritte derselben gewahr werden.

Die Revolution aber, welche die Theologie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts erfahren, ist hauptsächlich von der Zeitphilosophie angeregt und geleitet worden. Und in diesem Augenblick gibt es wenige Theologen, welche nicht entweder noch nach den Ansichten der Kantischen Philosophie die Theologie behandelten, oder die neueren Fichtischen und Schellingischen Philosopheme darauf anwendeten. Welche verschiedene Gestalt aber die christliche Religion durch diese Behandlungen gewinne, liegt am Tage. Die Kantischen Theologen finden darin nichts als Moral; die anderen tragen pantheistische Ideen hinein. Jene bleiben bei der äusseren Hülle des Christenthums stehen, das allerdings zunächst in sittlicher Gestalt in der Geschichte auftritt, und übersehen den eigentlichen religiösen Geist desselben; diese aber verkehren und verunstalten diesen selbst. Nichts ist dem Christenthum mehr entgegengezetzt, als die pantheistische Ansicht mancher neueren Philosophen, welche die Welt als die Selbstoffenbarung Gottes ansehen und sie Gott gleichsetzen. Dieser Weltgott ist nicht der Christen Gott, der hoch über der Welt als ihr Schöpfer und Regierer thronet, zu welchem, als dem liebenden Vater, das fromme Gemüth vertrauensvoll aufblickt. Es ist auch nicht der heilige Geist der Christen, dessen allmächtige Kraft im Wesen aller Dinge webt und schafft, von diesen aber so verschieden ist, wie die Ursache von der Wirkung. Endlich ist es auch nicht der in der Welt offenbarte Gott der Christen, das *Wort*, das Alles hervorgerufen und in der Geschichte den Willen

Gottes ausgesprochen hat; denn auch dieser ist von der Welt verschieden, ihr Schöpfer und Regierer, nicht aber sie selbst. Die ächte sittlich religiöse Ansicht geht in dieser Lehre ganz verloren: der Gott, der die Welt nicht bloß hervorgebracht, sondern sich in ihr selbst geboren und zur Selbstanschauung gebracht hat, kann nicht als das Ideal der religiösen Heiligkeit gedacht werden, denn er nimmt an dem Bösen Theil; der Kampf des Guten und Bösen gehört zu der Metamorphose, die er in der Fortbildung der Welt durchlaufen muß, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen; oder will man dieses nicht, so sagt man: die Welt wie sie ist, sey schlechthin gut, weil sie selber Gott sei, und so verschwindet die Idee des Bösen, und das Gefühl der Schuld, wovon alle wahre Frömmigkeit ausgeht, wird ausgelöscht. Denkt man sich endlich Gott als die große Substanz der Welt, was dieses System mit sich bringt, so ist auch unsere Unsterblichkeit ein leerer Traum: die Seele ist dann nichts als eine der Erscheinungen oder Accidenzen jener Substanz, als eine Welle des großen Oceans, in den sie wieder zurücksinkt; sie hat kein ewiges Seyn *durch* Gott, sondern *in* Gott: ein Gedanke, welcher erhaben scheinen kann, aber eigentlich leer und hohl ist. Raubt man uns das Bewußtseyn unser selbst und das Vertrauen zu unserer Selbständigkeit, dann sinkt uns auch der Glaube an die Welt und an Gott in Nichts zusammen. Die christliche Grundlehre von einem ewigen Leben über dieser Welt kann ohnehin mit einer Philosophie nicht bestehen, welche in dieser sichtbaren Welt das wahre

Seyn der Dinge findet, und Erscheinung und Seyn nicht unterscheidet.

Ueberblicken wir alle die Versuche, das Christenthum mit der Philosophie zu verbinden, so sehen wir zwar fast immer die lebendige Thätigkeit der Theologie daran geknüpft, aber zugleich sehen wir dann eine bunte Reihe von Metamorphosen der christlichen Lehre. Es wird ihr immer mit jeder philosophischen Behandlung ein neues Kleid angezogen, das ihr dann nach einiger Zeit ein neu aufkommendes System wieder abzieht, um ihr ein neues anzulegen. Die philosophischen Behandlungen sind von doppelter Art, so wie die zum Grund gelegten Systeme. Ist die angewandte Philosophie dogmatischer Art d. h. faßt sie die Wahrheit anscheinend in ihrem objectiven Gehalt auf, aber doch eigentlich nach subjectiven Voraussetzungen, wie z. B. der Gnosticismus und die Identitätsphilosophie: so kommen dadurch fremde Begriffe in die Religion. Ist sie aber bloß formal, wie die Scholastik, so wird die Religion zu einem geist- und leblosen Geripp ausgebildet, oder die Consequenz führt zu Entwicklungen, welche ihr ebenfalls fremd sind, wie dieses letztere in der Religionslehre des Augustinus der Fall war. Die einzige Philosophie, deren Anwendung solche Verunstaltung der Religion nicht mit sich führt, ist die *kritische*, welche es nicht unternimmt, die ewige Wahrheit objectiv zu fassen, sondern, vom anthropologischen Standpunct ausgehend, nur gleichsam historisch dasjenige aufsucht, was der Mensch nach den Gesetzen seiner innern Natur wissen kann, und was er glauben und ahnen

muß. So wie diese Philosophie vor allen philosophischen Einseitigkeit und Willkühr bewahrt, so auch vor jeder theologischen. Sie stellt nicht ein System der Religionslehre auf, welches sie in die christliche Religion hineinträgt, sondern sie zeigt nur die religiösen Ideen auf, die in uns liegen, und bereitet den christlichen Historiker vor, dieselben auch im Christenthum zu finden. Sie gibt dem Theologen keine neue Wissenschaft über die Religion an die Hand, sondern verhilft ihm nur zu dem klaren *Bewußtseyn*, worin wir das eigentliche Wesen der Theologie gefunden haben. Sie unterwirft auch nicht die Theologie ihrer Herrschaft, sondern läßt ihr die Selbständigkeit, welche ihr mit Recht zukommt. Auf den Principien, welche diese Philosophie nicht *schaft*, sondern nur *aufweist*, mag sich die Theologie frei gestalten, und die historische Ausbildung der Religion in sich aufnehmen.

Die sogenannte kritische Philosophie *Kants* hatte eigentlich das Bestreben, das Wissen des Menschen auf diese Weise zu ergründen, es fehlte ihr aber noch der einfache klare Gedanke, daß sie von der innern Naturbeschreibung oder Anthropologie ausgehen müsse. In der religiösen Ansicht bestrafte sich dieses Mißverständniß besonders auffallend: denn hätte Kant unsere innere Natur richtig beobachtet, so wäre ihm das Gebiet des Glaubens nicht so sehr verhüllt geblieben, und er hätte den Glauben an Gott nicht auf etwas gegründet, was neben ihm im menschlichen Gemüthe liegt, ihm aber nicht zur Grundlage dient, vielmehr auf ihm als seiner Grundlage ruht, ich meine das Sittengesetz. Indem *Fries*

der Speculation die anthropologische Wendung gab, erhielten zugleich die erhabenen Ideen der Religion und Aesthetik ihre wahre Stelle, die sie im Gemüth des Menschen behaupten.

Es gehört nicht hieher zu beweisen, daß dieser anthropologische Standpunkt der Philosophie für die richtige Ansicht des menschlichen Wissens der nothwendige und unfehlbare sei, wiewohl es schon durch sich selbst klar genug ist, daß unser Wissen, da es, wie wohl keiner läugnen kann, gewissen Gesetzen unterworfen ist, welche nur, wie das Wissen selbst, in uns liegen können, nur dann mit Sicherheit gebraucht und ausgebildet werden kann, wenn diese Gesetze gekannt und richtig befolgt werden, was nur durch anthropologische Beobachtung geschehen kann. Aber in Beziehung auf die Religion ist es nöthig, diesen Standpunkt und die Nothwendigkeit desselben noch mehr ins Licht zu setzen. Wenn das Bedürfniß erwacht ist, über das Wesen der Religion ins Klare zu kommen: so versteht sich von selbst, daß wir den klaren Begriff von derselben nicht außer uns suchen können. Denn die Geschichte gibt uns nur Mannigfaltiges und Gemischtes, jede Einheit, selbst die, welche wir durch Induction gewinnen, kann nur in uns selber liegen. Wollen wir nun die in uns liegende Idee der Religion nicht nach individuell schwankenden Vorstellungen auffassen, oder uns dabei von den Träumen der Phantasie leiten lassen, suchen wir etwas Sichereres und Festes, was jede Menschenvernunft anerkennen müsse: so gibt es schlechterdings keinen andern Weg, als mit Hülfe der Reflexion unser gan-

zes inneres Leben der Beobachtung zu unterwerfen, alle Vermögen und Thätigkeiten unseres Gemüthes in ihren gegenseitigen Verhältnissen zu betrachten, und zu sehen, welche Stelle die Religion unter denselben einnehme. Die Beobachtung kann allerdings nicht ohne Schwierigkeiten seyn, und keiner kann hoffen, sie alle schon ganz überwunden zu haben; es können auch Irrthümer mit unterlaufen, und manches falsch beobachtet werden. Aber da uns das Vermögen der Selbstbeobachtung gegeben ist in der Reflexion, und da der Gegenstand derselben fest und unverrückbar ist, indem ihn jeder auf die gleiche Weise in sich trägt: so muß dieses Geschäft bald einen festen Gang gewinnen, und zu einem sicheren allgemein anerkannten Ergebnisse führen. Freilich setzt dieses Geschäft keine gemeine Bildung voraus, es fordert jene Freiheit und Beweglichkeit des Geistes, welche sich nicht nur über Vorurtheile und festgewurzelte Meinungen, sondern selbst über individuelle Ansichten zu erheben weiß, und jene Klarheit, welche sich vom Hellsdunkel mystischer Begriffe oder vom schillernden Glanz bunter Bilder nicht befriedigen läßt, sondern in Allem auf den Grund zu schauen sucht. Auch ist ihr eine Stimmung nicht günstig, welche bloß auf das volle begeisterte Leben in der Religion gerichtet ist, und über diese eben so wenig philosophirt und geforscht wissen will, wie über den Enthusiasmus der Liebe und Poesie. Aber diese Stimmung steht dem Jüngling wohl an und dem ungebildeten Naturmenschen, nur nicht dem gebildeten Manne, der sein Leben nicht von dunkeln Regungen, sondern von kla-

rer Besonnenheit beherrschen lassen soll. Noch weniger aber ziemt sie dem, der an Wissenschaftlichkeit Anspruch machen will: die Begeisterung soll ihm nicht fehlen, aber wir verlangen, daß sie in ihm nicht das Gleichgewicht der Geisteskräfte störe, und daß er sich davon Rechenschaft geben könne. Man glaube ja nicht daß das religiöse Gefühl an Lebhaftigkeit und Wärme verliere, wenn man mit klarer Besonnenheit darum wisse; denn sonst müßten Helden, Dichter und Künstler den Schwärmern an Begeistertum nachstehen, weil sie dieselbe mit Besonnenheit beherrschen. Das ist eben der große Gewinn, den diese Philosophie der Theologie bringt, daß sie ihr neben der Sicherheit und Klarheit des Verfahrens, die Begeisterung und ideale Ansicht bewahrt. Ohne sie wird die Theologie entweder dem geistlosen Materialismus und Unglauben oder der Schwärmerei und dem falschen Mysticismus, welcher die Ideen in die Natur herabzieht und mit der Erscheinung vermischt, zur Beute, wie uns auch wirklich die Erfahrung lehrt. Unsere heutigen Theologen gehören *fast* alle entweder in die Klasse der ideelosen ungläubigen Kritiker und steifen positiven Systematiker, oder in die Klasse der falschen Mystiker: nur wenige, welche mehr oder weniger sich unserer philosophisch-kritischen Ansicht nähern, verbinden das Gute beider Klassen: die Besonnenheit der ersteren, und die Wärme und Begeisterung der letzteren. Besonders aber leistet diese Ansicht der Theologie den Dienst, daß sie zur richtigen und fruchtbaren Behandlungsart der Geschichte vorbereitet. Wie wichtig aber für unser reli-

giöses Leben die Geschichte sei, haben wir gesehen: ohne mit ihr im richtigen gesunden Zusammenhang zu stehen, muß es unfehlbar verkümmern oder auf Abwege gerathen. Jede Theologie, welche nicht anthropologisch begründet ist, wird in der Behandlungsart der Geschichte fehlen. Wer die religiösen Ideen verkennt und verachtet, kann in der Geschichte der Religion nichts als Meinungen und Träume finden. Wer die geschichtliche religiöse Ueberlieferung materiell als gegebene Glaubenssache annimmt, kann unmöglich den lebendigen Geist der Religion auffassen. Der Mystiker wird die Geschichte drehen und deuten nach seinen dunkeln Begriffen, und eigentlich keinen Gewinn von der Geschichte haben, da er nichts in ihr lieset, als was er in sich selbst in seinem verworrenen Innern findet. Der ächt kritische Theolog aber wird in dem gegebenen Material der Geschichte das Lebendige und Geistige, die Idee auffassen, und aus demselben kräftige Nahrung ziehen.

Drittes Kapitel.

Von der historischen Theologie im Allgemeinen.

Wenn es wahr ist, daß unsere religiöse Bildung auf der Geschichte ruht, so muß unstreitig auch unsere Theologie historisch seyn. Demungeachtet — sollte man es glauben? — hat sich die Theologie erst das Recht der historischen Forschung erkämpfen müssen, und sieht sich dasselbe noch immer streitig gemacht. Zwar läugnet kein

Mensch den Vorthail, den sie von der kritischen Beleuchtung der Kirchengeschichte gezogen hat: dadurch ist der Protestantismus vorbereitet und der Sieg desselben hauptsächlich mit entschieden worden. Mit grossem Fleiß und Erfolg ist auch seitdem die Kirchengeschichte unter uns bearbeitet worden, und wir halten sie für einen Spiegel, in dem wir uns zu unserer Warnung beschauen, für ein reiches mannigfaltiges Gemälde des religiösen Lebens, an welchem wir uns erbauen und erwärmen können. Wir verfolgen nun in der Kirchengeschichte die Entwicklung der christlichen Religion bis dahin, wo wir auf die Quelle und den Anfangspunct derselben treffen, und bis dahin sind alle ungetheilt bei der Forschung; aber den Ursprung des Christenthums selbst, die Geschichte Jesu, wollen Viele, und zwar aus verschiedenen Gründen, der geschichtlichen Untersuchung entzogen wissen. Ehe wir diese Gründe anhören, kann uns diese Zumuthung nur als Willkühr vorkommen. Die Geschichte ist eine Kette von Begebenheiten, welche in nothwendiger Verbindung mit einander stehen; verfolge ich die Kette bis zu ihren letzten Gliedern, so kann ich diese nicht willkührlich ausschliessen, sondern werde sie ebenfalls mit betrachten müssen. Oder wenn ich einem Strom in seinem Laufe aufwärts forschend folge, so werde ich nicht vor seiner Quelle stehen bleiben, sondern auch diese, und mit vorzüglicher Wißbegierde, erforschen. Welches können die Gründe seyn, die uns zu diesem Stillstand nöthigen sollen?

Es sind drei verschiedene Ansichten, nach

welchem das Urchristenthum nicht in die historische Forschung gezogen werden soll. Wir beginnen mit derjenigen, welche der geschichtlichen am meisten entgegengesetzt ist, und welche gleich gegen die Begründung einer solchen historischen Forschung in der kritischen Behandlung der heiligen Bücher protestirt. Davon hängt allerdings die ganze historische Theologie ab, denn ohne Quellenkritik gibt es keine sichere Forschung. Seit der Reformation, besonders aber seit den letzten Jahrzehnten, haben die protestantischen Theologen einen unendlichen Fleiß auf diese Kritik verwandt, und sie ist der Hauptgegenstand der Forschung in den neuesten Zeiten: all dieses Streben und Bemühen sollte also nach dieser Ansicht nicht nur vergeblich, sondern auch schädlich und untheologisch gewesen seyn? Ohne die stärksten und überzeugendsten Gründe möchte dieses schwer zu glauben seyn.

Diejenigen, welche gegen die Kritik der heiligen Bücher eingenommen sind, fürchten dadurch das göttliche Ansehen derselben untergraben zu sehen. Es erschreckt sie nämlich, daß die Kritik manchen biblischen Büchern die Aechtheit abgesprochen hat, wie z. B. den mosaischen. Sie glauben, daß, wenn Mose nicht mehr als Verfasser derselben gelte, auch die Göttlichkeit derselben umgestoßen sei. Es möchte aber schwer seyn, hierbei auf einen sichern festzuhaltenden Begriff zu kommen. Hängt denn die Göttlichkeit eines Buchs an dem Namen des Verfassers? Dann wäre ja das Göttliche gerade recht menschlich, es wäre nämlich persönlich und individuell: es stände noch tiefer, als die mensch-

liche Wahrheit, welche ja vom Besonderen ganz unabhängig seyn soll. Man scheint dabei diesem Gedankengang zu folgen. Mose genoss göttliche Offenbarung, und stand in unmittelbarem Verkehr mit Gott: hat er nun die Bücher, welche den Inhalt und die Geschichte dieser Offenbarung überliefern, nicht geschrieben, so ist die Wahrscheinlichkeit dieser Ueberlieferung unsicher gemacht. Es ist also eigentlich ein *historischer* Verlust, den man betrauert, wenn sich aus kritischer Untersuchung ergibt, daß wir statt einer gleichzeitigen Relation spätere Sagen und Mythen haben. Allein dieser Verlust ist eigentlich Gewinn, wenn die Kritik recht hat: denn statt eines historischen Vorurtheils und Wahns gibt sie uns historische Wahrheit; und wir hoffen doch, daß man das Ansehen der Offenbarung nicht auf Unwahrheit gründen werde. Die Gegner der Kritik hätten, statt über dieselbe zu schreien, nichts weiter zu thun, als sie mit historischen Gründen zu widerlegen, wofür ihnen jeder Wahrheit liebende Theolog nur Dank wissen könnte. So lange dieß aber nicht geschieht, möge man sich mit der Erwägung trösten, daß die Offenbarung auf keine Weise durch die kritische Verwerfung der mosaischen Aechtheit des Pentateuchs verlieren kann. Enthält derselbe göttliche Offenbarung, so muß sie gelten auch ohne die Autorität des Verfassers. Nicht darum, weil sie Mose vorgetragen hätte, wäre sie eine solche, sondern weil er sie in ihrer göttlichen Wahrheit vorgetragen hätte. Das Urtheil über ihre Glaubwürdigkeit ist also gar kein historisches, sondern ein religiöses, d. h. ideales. Was man aber eigentlich zu beklagen

scheint, ist, daß nach der neueren kritischen Ansicht die wunderbare Geschichte dieser Offenbarung verloren geht. Man wird hiernach nicht mehr glauben, daß Mose mit Jehova gesprochen, daß er aus seinen Händen die Gesetztafeln empfangen, daß die siebenzig Aeltesten den Gott Israels geschaut haben u. s. w. Aber dieser Wunderungsglaube ist ganz unabhängig von jener Kritik. Die Vertheidiger des Pentateuchs selber suchen die Wunder auf die Seite zu schaffen, nur auf eine willkürlichere Weise, als die Anderen. Dieser Unglaube gründet sich auf eine erleuchtete und reinere Ansicht von Gott und göttlichen Dingen, welche wir der höheren philosophischen Bildung unseres Zeitalters verdanken, und wornach wir es für Aberglauben halten müssen, zu wähnen, daß Gott in der Materie erscheine. Dieser Unglaube aber und die ganze kritische Ansicht der Mosaischen Geschichte schließt nicht einen höheren gereinigten Wunder- und Offenbarungsglauben aus. Erschien Gott dem Mose auch nicht in irdischer Gestalt, so ist er ihm geistig erschienen, hat ihn geleitet, erleuchtet, begeistert, mit höherer Kraft ausgerüstet; und hat Mose auch nicht alle diese so erzählten Wunder verrichtet, so hat er doch Wunder gethan, Außerordentliches gewirkt, eine überlegene Geisteskraft enthüllt, und sich als Gottesgesandten kund gethan.

Weit gefährlicher scheinen ähnliche Resultate der Kritik über die neutestamentlichen Bücher. Man zweifelt schon ziemlich allgemein an der Integrität der Evangelien, und die Untersuchung könnte leicht hierin noch weiter gehen, und die drey ersten wenigstens für später aufgezeichnete Sa-

Sagen von der Geschichte des Urchristenthums erklären. Wird dadurch nicht die Grundlage der christlichen Religion umgestürzt? Wird uns nicht die Quelle der göttlichen Offenbarung geraubt, aus welcher wir die Wahrheit schöpfen? Laßt uns die Sache unbefangen betrachten! Die Evangelien enthalten die Lehre und die Geschichte Christi. Was die erste betrifft, so kommt ihr eine zwiefache Wahrheit zu, die historische und religiöse: sie ist entweder treu überliefert, oder sie fordert religiösen Glauben, sie bewährt sich dem frommen Gemüth als göttliche Offenbarung. Diese Wahrheit ist von jener ganz unabhängig: mag sie Jesus gelehrt haben oder nicht, sie trägt ihre Gültigkeit in sich selbst. Ist die Einheit und Heiligkeit Gottes darum mehr wahr, weil sie Jesus verkündigt hat? Keinesweges! Sein Name kann zu der Wahrheit dieser Ueberzeugung so wenig etwas hinzufügen, als etwas davon hinwegnehmen, und hätte er sie geläugnet, so würden wir ihm nicht glauben. Als Quelle der göttlichen Offenbarung haben also die Evangelien dieselbe Glaubwürdigkeit, sie mögen von den Aposteln und den Gehülfen derselben verfaßt seyn oder nicht. Die historische Wahrheit der christlichen Lehre hingegen, die uns keinesweges gleichgültig ist, scheint allerdings von der Glaubwürdigkeit der Erzähler abzuhängen. Ein Matthäus und Johannes konnte sie uns treuer überliefern, als ein Christ gegen das Ende der apostolischen Zeit, welcher nur aus der Tradition schöpfen konnte. Aber diese historische Wahrheit wird nicht dadurch festgestellt, daß wir uns der historischen Untersuchung darüber enthalten,

diels wäre ein ganz neues, aber freilich bequemes Mittel historische Wahrheit zu erhalten. Es gilt hier wieder nur historische Untersuchung gegen historische Untersuchung: findet man es unwahr, daß die Evangelien nicht Relation der Augenzeugen seyn sollen, so *beweise* man das Gegentheil durch historische Gründe. Die historische Wahrheit der Lehre Jesu hängt aber auch gar nicht allein von den Verfassern der Evangelien ab. Man kann die angeblichen annehmen, und sieht sich doch in große Schwierigkeiten verwickelt, wenn man die wahre Lehre Jesu aus denselben ausmitteln will. Es läßt sich gar nicht verhehlen, daß die Lehre Jesu von den Evangelisten sehr verschieden und zweideutig vorgetragen wird. Nach Johannes war sie eine andere, als nach den drei ersten Evangelien. Die Verschiedenheiten lassen sich nur durch historische Kritik aufheben, wir müssen erkennen, daß die Apostel die Lehre Jesu verschieden aufgefaßt haben, daß wir uns also mit ihrer Auffassungsart nicht begnügen können, sondern durch Vergleichung und Ausscheidung das, was wir suchen, ausmitteln haben. Halten wir nun die Evangelien für spätere Relationen, so ist es ungefähr dasselbe Verhältniß, auch so ist uns die Lehre Jesu in einem fremden Medium gegeben, und ein Ausmittelungsverfahren nothwendig gemacht,

Die Geschichte Jesu ist nun das zweite, was hier in Betrachtung kommt. Es ist bei Beurtheilung der historischen Glaubwürdigkeit einer Relation gar nicht gleichgültig, ob sie von Augenzeugen und Zeitgenossen herrühre oder nicht; indessen müssen wir immer noch zu dieser äus-

seren Kritik die innere hinzufügen, und untersuchen, ob die Referenten die Geschichte treu und richtig berichtet haben. Bei Anwendung dieser inneren Kritik nun auf die Evangelien sehen wir uns, auch bei Voraussetzung der Aechtheit derselben, ebenfalls in große Schwierigkeiten verwickelt. Wir finden gar zu viel Widersprechendes, Lückenhaftes, Räthselhaftes und Geheimnißvolles in der evangelischen Geschichte. Auch hier stehen die drei ersten Evangelien mit dem Evangelium Johannes in bedeutenden Differenzen, so daß es sogar zweifelhaft wird, wie lange das Lehramt Jesu gedauert habe. Manche von jenen erzählte Wunder können heut zu Tage nur noch Wenige als rein historische Thatfachen annehmen, und es hat große Schwierigkeit, sich eine lebendige ursprüngliche Ansicht davon zu bilden. Genug, es fehlt sehr viel, daß sich diese angeblich gleichzeitigen Relationen innerlich als solche bewährten, und daß sie uns die Geschichte Jesu so überlieferten, wie wir sie ohne weiteres annehmen könnten. Auch hier muß ergänzt, berichtigt, erklärt, vermuthet werden. Nach der Ansicht derer nun, welche die drey ersten Evangelien für spätere Relationen halten, wird in der Sache nichts verändert, als daß eine Geschichtserzählung, welche größtentheils nicht den Charakter einer gleichzeitigen hat, auch ihrem Ursprung nach nicht als eine solche angesehen, und das Mißverständniß, das nach der gewöhnlichen Ansicht zwischen dem Charakter der Referenten und dem ihrer Relation besteht, auf sehr natürliche Art gehoben wird. Will man aber diese freiere kritische An-

sicht nicht gelten lassen, so ist eben kein Rath, als daß man durch historische Untersuchung das Gegentheil beweise.

Die historische Behandlung der Bibel ist eine nothwendige Folge der Anerkennung derselben als einziger und höchster Quelle der religiösen Wahrheit. Um diese nämlich aus ihr zu schöpfen, müssen wir sie verstehen, und ohne Forschung gibt es kein Verständniß derselben. Bibelforschung war die Mutter des Protestantismus. Das Lesen der Schrift in der Ursprache, eine geläuterte Auslegung, ja selbst eine freiere Ansicht von dem Werth und der Aechtheit einzelner Bücher waren die Bedingungen und unmittelbaren Folgen jener großen Revolution, deren Segnungen wir noch jetzt genießen. Wollte man behaupten, daß Gelehrsamkeit und Kritik zum Verständniß der Schrift überflüssig sei, und das fromme natürliche Gefühl schon allein dazu hinreiche, um die Wahrheit darin zu entdecken: so würde man von den Reformatoren selbst widerlegt werden, welche auf die Uebersetzung und Erklärung der Bibel so vielen Fleiß verwandten. Die Lutherische Uebersetzung schon allein ist Denkmal und Vorbild der gelehrten Behandlung der Bibel. Der Wahn, als ob Luther und seine Mitarbeiter schon alles hierin vollendet hätten, bedarf wohl nicht der Widerlegung. Wer aber glaubte, daß man die Bibel erklären könnte, ohne sich in jene gefährlichen kritischen Untersuchungen einzulassen, würde nur seine Unbekanntschaft mit philosophischer und historischer Forschung verrathen. In der Geschichte hängt alles nothwendig zusammen. Keine Erscheinung

steht für sich abgesondert, und kann bloß aus sich selbst verstanden werden. Jedes zu erklärende Buch findet seinen Commentar in seiner Zeit, und muß im Zusammenhang mit derselben betrachtet werden. Gern wollen wir zugeben, daß die Religion Jesu einzig und über alles erhaben dastehe; aber indem sie uns in Schrift und Begriffen ihrer Zeit überliefert ist, muß sie geschichtlich angesehen und verstanden werden, Nur dann wenn sie uns in einem überirdischen Medium mitgetheilt wäre, würde sie aus dem geschichtlichen Zusammenhang heraustreten; aber dann würden wir sie auch nicht verstehen. Schon daß die historische Forschung seit der Reformation, wo sie begann, diesen Entwicklungsgang genommen hat, in dem sie jetzt begriffen ist, kann als ein Beweis gelten, daß dieser nothwendig ist. Ein ganzes Zeitalter kann in seinem Streben nicht ganz irren, dieses kann einseitig seyn, aber gewiß nicht ganz falsch und verwerflich.

Der Unbefangene wird leicht einsehen, daß diese Gegner der historischen Behandlung der Bibel eigentlich nicht wissen, was sie wollen. Es ist ihnen lediglich um die Rettung der Vorurtheile zu thun, in denen sie befangen sind. Sie können sich nicht zu einer geistigen Ansicht und Verehrung der Bibel erheben, und hängen am Buchstaben und an der Materie derselben. Wer ihnen nun an diesem rüttelt, der, glauben sie, erschüttert das göttliche Ansehen derselben. Als wenn das Göttliche überhaupt erschüttert werden könnte, und von irgend einem menschlichen Versuch Gefahr zu fürchten hätte!

Ganz entgegengesetzt ist die Ansicht derer,

welche aus zuweitgetriebener historischer Skepsis die geschichtliche Behandlung des Urchristenthums für unstatthaft erklären. Sie halten die Evangelien für eine spätere mythische Relation, und stützen sich auf die richtige Behauptung, daß geschichtliche Forschung sich auf geschichtliche Relation gründen müsse, ohne welche sie in der Luft schwebe, und in eitle Conjectur ausarte. Wer weiß, sagen sie, welchen Ursprung das Christenthum gehabt hat, und ob nicht wenigstens der erste Anstoß und Keim viel unbedeutender war, als die evangelische Geschichte ihn darstellt. Es ist vielleicht mehr das Werk eines ganzen Zeitalters oder einer Secte, als eines einzigen Mannes. Es bleibt uns daher nichts übrig, als die evangelische Geschichte, wie sie vor uns liegt, als die mythische Ansicht einer späteren Zeit von dem Ursprung der christlichen Religion zu betrachten. Sie ist in sofern auch geschichtliches Document, aber nicht für das Urchristenthum, sondern für die spätere Periode des Christenthums. — Wirklich können wir uns nicht verhehlen, daß diese Ansicht viel Scheinbares hat. Wie oft verlieren wir in der geschichtlichen Behandlung der Evangelien den Faden, wie schwer ist es, das geheimnißvolle Dunkel, das auf so manchem ruht, zu zerstreuen, und wie vieles macht eher auf symbolisch-mythische Bedeutung, als auf geschichtliche, Anspruch! Wer weiß es nicht, daß die Auferstehung Jesu mehr als Beweis seiner Göttlichkeit und als Symbol und Gewähr der Auferstehung der Christen betrachtet wird, denn als eigentliches geschichtliches Factum? Kommen wir mit der geschichtlichen Ansicht zu diesem

Factum hinzu, so treten wir eigentlich auf einen andern Gesichtspunkt, als in der Relation selbst gegeben ist. Sehr viele andere Erzählungen haben fast gar kein geschichtliches Interesse, wenn wir von der Wunderansicht des Evangelien abgehen. Die Verklärung Jesu z. B. ist an sich, ohne das Wunder, welches die Evangelisten darin finden, von fast gar keiner Bedeutung. So die meisten Heilungen und die wunderbaren Speisungen; wenigstens ist das Geschichtliche, welches darin liegt, von keiner großen Erheblichkeit. Auch das Schwankende und Abweichende in der Darstellung der Lehre Jesu spricht für diese Ansicht. Demungeachtet können wir ihr nicht beitreten, aus folgenden Gründen.

Die Relation hat zuvörderst doch keinen rein mythischen Charakter: der Mythos ist nur hier und da auf die geschichtliche Sage aufgetragen, und es finden sich ganz ächt geschichtliche Züge. Man erinnere sich nur an Bemerkungen, wie jene des Johannes, da die Jünger die Bedeutung des Einzugs Jesu in Jerusalem erst hinterher begriffen hätten. Hier finden wir Ansicht und Urtheil der Zeitgenossen angegeben. Dergleichen mehr findet sich vorzüglich im Evangelium Johannis. Sodann haben wir an den Paulinischen Briefen, gegen deren Aechtheit, wenige ausgenommen, keine historische Zweifelsucht etwas aufzubringen vermag, einen ganz sicheren Moment der urchristlichen Geschichte, der sich nahe an die Geschichte Jesu selbst anschließt. Hier können wir ganz festen Fuß fassen, und von da den Schritt wohl weiter wagen, wenn auch nicht mit vollkommener Sicherheit; ja wir sind durch eine

sehr natürliche Wißbegierde genöthigt, weiter zurückzugehen, und sollte es auch nur mit Hülfe der Vermuthung geschehen können. Und hier ist die Vermuthung erlaubt, weil sie eine historische Basis hat. Das Paulinische Christenthum läßt sich als die Wirkung betrachten, für welche die Ursache aufzusuchen ist.

Schwankend und zweideutig, wie ihre ganze Theologie, ist die Ansicht einiger Neueren, daß die Geschichte des Urchristenthums darum nicht Gegenstand der Historie seyn könne, weil sie eine symbolische ideale Bedeutung habe. Es ist schwer für den Uneingeweihten, deutlich zu machen, was diese Theologen wollen, und wie sie sich zu den andern Parteien verhalten. Sie scheinen gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden zu stehen. Sie sprechen mit den Worten der ersten, scheinen sie aber nicht eigentlich zu nehmen, und sich etwas zum Skepticismus der zweiten zu neigen. Ihre Ansicht ist auch mystisch, aber nicht nach einem festen historischen Standpunct, sondern sie legen in die christliche Geschichte die Ideen ihrer Dogmatik, welche halb aus der alten orthodoxen Kirchenlehre, halb aus der neueren Philosophie entlehnt ist. Sie treiben ein ähnliches Unwesen, wie die allegorisch mystischen Exegeten, das Gesetz ihrer Auslegung ist ihre Willkühr. Aber eben desswegen ist auch ihre Sache ganz verwerflich, und wird bald vorübergehen. Sie setzen sich gegen den ächten Geist des Protestantismus, und rauben ihm die feste historische Basis, ohne welche er entweder in Schwärmerei oder in Katholicismus ausarten muß. Wir wollen allerdings, daß die Geschichte Jesu

in idealer Bedeutung aufgefaßt werde, aber nach den Ideen, welche objectiv darin liegen, und von Allen auf die gleiche Weise anerkannt werden.

Wir versuchen es, den Standpunct und die Grundzüge dieser ächt symbolischen Ansicht, welche mit der historischen zusammenfällt, anzugeben. Jede Geschichte ist symbolisch, d. h. Ausdruck und Abbild des menschlichen Geistes und seiner Thätigkeit; es wird auch kaum einen Theil der Geschichte geben, welcher nicht für das höhere geistige Leben des Menschen, nämlich für dessen ideale Richtung, Bedeutung hätte, jedoch wird der Religionsgeschichte immer die meiste ideale Bedeutung zukommen, weil sie sich fast ganz im idealen Gebiet bewegt und gleichsam reines Werk der höchsten Geisteshätigkeit des Menschen ist. Wir haben schon im allgemeinen gezeigt, daß die Erscheinung Christi, sein Leben und Tod, insofern darin die vollkommene Enthüllung des Göttlich-Menschlichen gegeben ist, als Symbolik, d. h. als anschauliche Darstellung übersinnlicher Ideen, zu betrachten sey. Da nun aber die evangelische Geschichte nicht ganz in rein historischer Gestalt uns überliefert, sondern von den Referenten theils mit ihrem Urtheil begleitet, theils auch nach ihrer Ansicht etwas umgebildet ist in den darin vorkommenden Mythen: so gibt es eine doppelte symbolische Ansicht derselben, eine kirchlich positive, und eine rein menschlich religiöse. Die wunderbaren Erzählungen der Evangelien müssen zunächst vom Standpunct der Referenten aus betrachtet werden, als Symbole der Ideen, die sie in der Geschichte des Urchristenthums fanden; in diesen

Iden muß dann das zeitliche Element geschehen werden vom ewigen religiösen, und mittelst des letzteren werden diese Symbole auch für uns eine mehr oder weniger fruchtbare Bedeutung haben. Die wunderbare Zeugung und Geburt Jesu gehört in diesen Kreis zeitgemäßer mythischer Symbolik. Christus ist vom heiligen Geist ohne Zuthun eines Mannes im Schoße einer reinen Jungfrau erzeugt, das ist die Idee des göttlichen Ursprungs der Religion und der göttlichen Würde Jesu symbolisch dargestellt. Wir wissen, daß das Ideale in der Natur erscheint, ohne daß wir dabei die Gesetze der Natur aufgehoben denken müssen: es ist gleichsam die höchste Blüthe des Natürlichen, und es kann desselben als eines Trägers nie entbehren. Oder bestimmter ausgedrückt: die ideale Ansicht und die natürlich verständige liegen mit gleicher Nothwendigkeit im Menschen, und er kann sich über letztere erheben, aber sie nicht umstoßen und verkehren. In jener idealen Ansicht vom Ursprunge des Christenthums können wir mit den Evangelisten wohl übereinstimmen, aber unser Verstand sträubt sich gegen die andere Ansicht. Und wollten wir auch die behaupteten Thatfachen als möglich denken, und zugeben daß der vollkommene Mensch durch einen höheren Zeugungsact, als den gewöhnlichen, entstanden sey: so können wir doch nicht verkennen, daß eine solche Thatfache jenseit der geschichtlichen Wahrnehmung liegt, und eigentlich von keinem Menschen mit Grund behauptet werden kann. Daher ist es auch gekommen, daß diese Erzählungen dem Zweifel und selbst dem Spotte zum Gegen-

stand geworden sind. Die Schuld lag an den Erzählungen selbst, weil sie das Ideale nicht in Uebereinstimmung mit dem Natürlichen, d. h. nicht in rein ästhetischer Gestalt enthalten und über die Grenzen der Geschichte hinaus gehen; doch auch in der fehlerhaften Behandlung der Theologen, welche sie, gegen den Geist der Zeit, als Geschichte geltend machen wollten. Die Urheber derselben wollten damit nur den geschichtlich verhüllten Anfangspunkt des Lebens Jesu andeuten und behaupten, daß in seiner Zeugung ein höheres übersinnliches Princip in die Natur getreten sey, welches vollkommen wahr ist. Indem wir nun der Kritik ihr Recht geben, und bekennen, daß wir hier nicht auf dem eigentlich geschichtlichen Standpunkt stehen, müssen wir doch die darin liegende Idee in Schutz nehmen. — Die Wunder welche Jesus verrichtet, stellen die Herrschaft des göttlichen Geistes in ihm über die Natur, die materielle und die böartig geistige, dar, und zeugen von dem Uebergewicht seines Geistes, wodurch er die Menschen zur Bewunderung hinriß und mit Ehrfurcht erfüllte. Die Thatsachen an sich und ihr Verhältniß zur Natur und deren Gesetzen sind für uns ohne Bedeutung, aber es liegt in ihnen die für uns sehr bedeutungsvolle Idee der selbständigen Kraft des Menschengeistes und die erhabene Lehre des geistigen Selbstvertrauens eingehüllt. „Wenn ihr Glauben hättet, so würdet ihr zu diesem Berge sprechen: hebe dich von dannen hinweg, und er würde sich heben, und nichts würde euch unmöglich seyn.“ Dieser große Spruch Jesu ist für uns, geistig gefaßt, von der tiefsten Wahr-

heit und enthält die Wurzel der christlichen Religion, in welcher der menschliche Geist erst recht zum Bewußtseyn seiner Freiheit und Kraft erwacht ist, und sich über die ihm untergeordnete Natur erhoben hat. Es ist nur die andere Seite dieser Weltansicht, wenn das Christenthum den Menschen die geistigen Ideale des Reiches Gottes zum Gegenstand ihres Strebens gibt, und sie vom Sinnlichen und Materiellen abzieht, und es ist der Gipfel derselben, wenn Christus lehrt: Gott ist ein Geist. — Das höchste Wunder der evangelischen Geschichte, die Auferstehung Jesu, ist nach der Ansicht der Apostel der beste Beweis des göttlichen Beistandes, den Jesu genoß, die Verherrlichung seiner hohen Würde, und der erste Triumph seiner göttlichen Sache über die widerstrebende Kraft des Bösen, und das Vorzeichen des zukünftigen ewigen und vollendeten Triumphes über das Reich des Satans. Hierin können wir ganz mit ihnen übereinstimmen. Es gibt vielleicht kein Factum in der Geschichte, wo das, was wir nach der natürlichen Ansicht Zufall nennen, d. h. die ganz unerwartete Wendung in der Folge der Begebenheiten, deren Gegentheil eben so gut und nach der gewöhnlichen Erfahrung noch viel eher eintreten und wo menschliche Absicht und Thätigkeit sogar keinen Einfluß haben konnte, so entscheidend und folgenreich für die Universalgeschichte gewesen ist, als bei dieser merkwürdigen Begebenheit. An das Christenthum ist die ganze Geschichte der gebildeten Völker geknüpft, ohne die Auferstehung Jesu aber hätten wir kein Christenthum erhalten. Ueberall nun, wo wir auf unser Leben einen ent-

scheidenden Einfluss von aussen erfahren, zumal wenn er nicht blosses Menschenwerk ist, und wir nicht die Absicht derer, die uns wohl oder übel wollen, darin erblicken (wodurch wir gewöhnlich in die menschliche Stimmung der freundschaftliche Liebe und Dankbarkeit, oder des feindlichen Widerstandes versetzt werden,) fühlen wir uns zur andächtigen Anerkennung der göttlichen Vorsehung aufgefordert, und dieses religiöse Gefühl wird um so lebendiger und stärker, je mehr dabei das geistige Interesse für die höheren Ideale unseres Lebens angeregt ist. Höheres gibt es für uns nichts, als die Religion. Demnach erblicken wir in der Auferstehung Jesu *das grösste Wunder*, die sichtbare Wirkung und Veranstaltung der göttlichen Weltregierung, als das Bild des Sieges der Wahrheit u. s. w. Ob wir bei diesem Factum die Gesetze der Natur aufgehoben denken oder nicht, ist nicht Sache der religiösen Ansicht, sondern des erklärenden Verstandes: das Wunder bleibt, wenn wir auch (eine natürliche Wiederbelebung annehmen. Zweitens sehen die Apostel in der Auferstehung Jesu das Vorspiel und Pfand der Auferstehung der Christen, und hierbei ist die Meinung, dass Jesus wirklich todt gewesen und auf übernatürliche Art wieder belebt worden, ziemlich deutlich ausgesprochen. Aber auch diese gehört nur der verständigen Ansicht, und es wird dadurch etwas gesetzt, was ausser dem Bereich der Erfahrung liegt. Die Idee der Unvertilglichkeit des Lebens und seiner Unabhängigkeit vom Naturprocess strahlt immer aus dieser wunderbaren Thatsache wieder, so wie wir als ein ähnliches, nur nicht so schlagendes

und bedeutendes Bild derselben Idee die Verjüngung der Natur im Frühling ansehen können, ohne daß wir die Gesetze der Natur außer Augen setzen. — Die Himmelfahrt Jesu ist sein Uebergang zur ewigen Herrlichkeit, oder das Bild der ewigen Herrlichkeit der Religion; aber, eigentlich genommen, kann dieses Wunder heut zu Tage kaum noch dem Rohesten zusagen. Sollen wir uns den Himmel, in welchen Jesus aufgenommen ist, über den Wolken denken? Wir wissen, daß dort, wie hier, das Gesetz der Materie herrscht, und daß es für uns weiter keinen Weg in das Reich der Ewigkeit gibt, als den Tod. Es ist auch dieß ein symbolischer Mythos, durch welchen der Endpunkt des Lebens Jesu, den die Geschichte verhüllt, bildlich angedeutet wird; und sobald derselbe ästhetisch behandelt wird, verliert er das Anstößige, wie wir an künstlerischen Darstellungen dieser und ähnlicher Apotheosen sehen, und beinahe scheint es, daß er nur für eine solche Darstellung, nicht aber für die Dogmatik bestimmt sey. Es ist nicht unwichtig zu bemerken, daß nach einer freyeren, aber darum nicht weniger richtigen Kritik diese mythischen Anfangs- und Endpunkte der Geschichte Jesu nicht von den Aposteln selbst angegeben sind, sondern in die evangelische Sage gehören. Johannes wenigstens gibt davon kein Zeugniß, auch nicht der Apostel Paulus.

Die zweite symbolische Ansicht steht in keinem Widerstreit mit der Geschichte und Philosophie, vielmehr ruhet sie ganz auf den Ergebnissen der ersten und den Ideen der zweiten, und ist von aller Willkühr und subjectiven Einmischung

frei. Der Historiker und Philosoph muß es anerkennen, daß das Leben Jesu eine ethische und religiöse Bedeutung hat, gleichsam die Verkörperung ethischer und religiöser Ideen ist. In ethischer Hinsicht wird es gewöhnlich als Beispiel und Vorbild betrachtet, und darüber ist nicht nöthig weiter zu reden. Für die religiöse Deutung geben wir hier einige Winke, ohne erschöpfen zu wollen was seiner Natur nach unerschöpflich ist. Die große christliche Idee der Selbständigkeit, des Selbstvertrauens des menschlichen Geistes zu seiner hohen Würde und Kraft zieht sich durch die ganze Geschichte Jesu, und ist gleichsam der lebendige Athem derselben. Ein dunkler Mensch ohne Namen, Stand, Reichthum, Verbindung, ohne Gelehrsamkeit und Schulautorität, tritt auf als Urheber einer geistigen Umwandlung nicht nur seiner Nation, sondern der ganzen Menschheit. Er verschmäht alle gewöhnlichen Hilfsmittel, um sich einen Anhang zu verschaffen, er schmeichelt nicht der Volksmeinung, er tritt mit den herrschenden Vorurtheilen in Kampf, und reizt die herrschende Partei. Er unterliegt ihrem Haß, aber nur um zu siegen. Die einfache Lehre der Wahrheit wird bald in aller Welt verkündigt, und von den Völkern mit Begeisterung aufgenommen. „Der Geist beherrscht die Welt, der Glaube kann Berge versetzen“ — dieser Gedanke liegt so klar in dieser Geschichte, als wäre sie ein symbolisches Gedicht. Sie ist auch ein solches, aber nicht von einem individuellen menschlichen Geist, sondern vom objectiven Menschen- und Gottesgeist, der in der Geschichte lebt und wirkt, gedichtet. Die reli-

giösen Grundideen, klar ausgesprochen in der Lehre Jesu, drücken sich eben so klar in seiner Geschichte aus. Sie ist episch, Ausdruck der *Begeisterung*, in dem mit hohem Muth und Selbstvertrauen unternommenen und unter allen Hindernissen fortgesetzten Wirken für das Reich Gottes, in der siegenden Gewalt der Erscheinung Jesu, womit er sich die Huldigung der Herzen erzwingt, und seine Widersacher zum Schweigen bringt, in seiner Auferstehung, in der Begeisterung, welche seine Schüler ergreift, im schnellen Wachsthum der kleinen Gemeinde. Ausdruck der Ergebung ist sie in dem Kampfe mit der Bosheit der Menschen, in der Wehmuth, welche die warnenden rügenden Reden Jesu belebt, in der Sehnsucht zu seinem himmlischen Vater zurückzukehren, und vor Allem in seinem Tode. Abgesehen von dem Zwecke, den er durch denselben zu erreichen suchte, ist dieser Tod ein reines Bild religiöser Ergebung. Er starb um der Sünden der Menschen willen. Die Bosheit seiner Feinde, die unlautere Gesinnung seiner Bekenner, die Herrschaft des Bösen in der irdischen Natur des Menschen forderten dieses Opfer, das er aus freier Liebe und mit dem Vertrauen des Sieges brachte. Sterbend brach er die Gewalt des Satans, und aus seinem Grabe ging das Leben der Religion hervor. Christus am Kreuz ist das Bild der durch Aufopferung geläuterten Menschheit, Wir sollen uns Alle mit ihm kreuzigen, um mit ihm aufzuerstehen zu einem neuen Leben. — Die Idee der *Andacht* endlich ist das helleuchtende Gestirn, das über Jesu Geschichte steht, das ihm Muth und Begeisterung und Ergebung

bung in die Seele strahlt, nach dem sich all sein Denken und Thun hinrichtet. Kein Moment seines Lebens, der nicht dem Willen des himmlischen Vaters, dem frommen Gedanken an ihn gewidmet wäre, schon als Kind fühlt er sich zu dem hingezogen, was seines Vaters ist, Mutter und Geschwister sind ihm die so den Willen desselben thun, und die einzige Freude seines Lebens ist zu erfüllen, wozu ihn Gott gesandt, jedes Gelingen seiner Bemühungen erkennt er dankbar als Gottes Geschenk, und voll kindlicher Ergebung empfängt er von ihm den Leidskelch, und sterbend befiehlt er seinen Geist in dessen Hände. Die einfache Stille dieser Geschichte bei ihrer idealen Tiefe macht sie einem der Andacht geweihten erhabenen Tempel vergleichbar, in dessen heilige Ruhe kein profanes Geräusch störend dringt, und wo Alles zum ernstesten Gedanken auffordert.

Es läßt sich nicht läugnen, daß die historische Behandlung der evangelischen Geschichte sehr leicht gemißbraucht werden kann, und wirklich gemißbraucht worden ist. Diejenigen, welche zuerst gesündigt haben, waren durch die crassen altorthodoxen Ansichten zu einer spöttischen Stimmung gereizt, wie der Wolfenbüttelsche Fragmentist und *Bahrde*, und haben ihre freieren Ansichten mit einem für Geschichte und Religion gleich unempfänglichen Sinne aufgefaßt. Schade, daß ihre Freimüthigkeit und manche helle Blicke, die sie gethan, auf diese Weise der wahren historischen Forschung nicht zu gut kommen konnten. Doch ohne Nutzen war ihr Bestreben nicht; denn sie nöthigten die Theologen bei Vertheidigung

der Bibel in manche historische Ansicht einzugehen. Ja, bald traten diese ganz auf den historischen Standpunkt, schädeten aber der guten Sache ebenfalls, indem ihnen meistens auch der wahre Geist der Geschichte und Religion fremd war. Es wird nützlich seyn, einige der gröbsten historischen Mißgriffe zu beleuchten.

Man hat in der so einfachen Geschichte Jesu Maschinerie und Intrigue gefunden, und unter andern dadurch die Auferstehung desselben erklären wollen. Solche kannten die Schrift nicht und die Macht Gottes! Freilich ist es wunderbar, daß scheinbar so geringe Kräfte so große Dinge thun, und diejenigen, welche alles auf gemeine Art beurtheilen, können sich darein nicht finden. Alles aber ist begreiflich, wenn man erwägt, daß Jesus eigentlich nur den ächten Geist seiner Zeit aussprach, und dem geistigen Bedürfnis derselben entgegenkam. Wir läugnen auch nicht, daß Manches geheimnißvoll aussieht, wie z. B. Jesu Trennung von seinen Jüngern nach seiner Auferstehung; aber das sind nur Nebensachen, Dinge, welche, um mit Christus zu reden, nur dem Fleisch angehören. Der Geist ist es, welcher lebendig macht, und den wir vorzüglich betrachten müssen. Für die Ausführung des religiösen Planes Jesu entdeckt man schlechterdings keine geheime Anlagen. Diefes führt uns auf einen anderen sehr gewöhnlichen Mißgriff, daß man nämlich mit einer Art von unmännlicher Neugierde alles in der evangelischen Geschichte erklären will. Sehr vieles, das Aeussere in Jesu Leben betreffende, ist dunkel, und die Berichte darüber ungenügend. Darüber aber darf der Hi-

storiker nicht mehr wissen wollen, als ihm verstatet ist. Es ist unhistorisch, über die Berichte hinausgehen zu wollen, wo uns nicht andere Hilfsmittel zu Gebote stehen, und hier besonders unstatthaft, weil diese Dunkelheiten so wenig mit dem Hauptinteresse der Geschichte Jesu zusammenhängen. Am wenigsten ziemt dieses Verfahren den Theologen, der das Religiöse vorzüglich ins Auge fassen soll. Die meisten Wundererklärungsversuche müssen uns als ganz leer und vergeblich vorkommen. Eine allgemeine Ansicht über Jesu Wunderthätigkeit kann dem Theologen nicht gleichgültig seyn, aber eine solche ruht nicht auf den problematischen Erklärungen einzelner Wunder, sondern auf der Analogie aller neutestamentlichen Wundererzählungen und ähnlicher sonst vorkommender. Dafs es keine Wunder in hergebrachtem dogmatischen Sinne, d. h. widernatürliche Begebenheiten, gebe, setzt der philosophische Theolog voraus; aber vor der Sucht, jede Wundererzählung als natürlich darstellen zu wollen, wird ihn der bessere historische Geschmack bewahren. — So hat man auch den Ursprung der Lehre Jesu zu erklären versucht, ohne eigentlich recht zu wissen, was man damit wollte. Eine geistige Erscheinung läfst sich theils erklären, theils nicht. Erklären läfst sie sich, in sofern historische Erregungs- und Bildungsmittel auf dieselbe Einflufs gehabt haben; aber erklären läfst sie sich nicht, in sofern sie sich aus einem inneren Princip entwickelt hat, oder ihrem originellen Gehalt nach. Dafs in Jesu Lehre Bestandtheile vorkommen, welche er aus der Religionslehre seiner Zeit und seines Volks entlehnt hat, dafs die

Lehrmeinungen und Ansichten der damaligen Secten und Schulen ihm bekannt geworden sind und einen gewissen Einfluß auf ihn gehabt haben: wer mag dieses läugnen? Allein damit ist das wahrhaft Große und Herrliche in Jesu noch nicht erklärt, was zu erklären sich doch allein der Mühe lohnte. Jene Lehrmeinungen würden die Welt nicht umgewandelt haben, das vermochte nur der belebende mächtige Geist, und dessen Ursprung liegt in einem Gebiet, wohin keine Erklärung reicht. Freilich haben für diesen Geist die Meisten keinen Sinn, weil sie die Religion nur materiell fassen, und im demjenigen ihr Wesen finden, worin der wahre Kenner nur ihre Hülle findet. Dieser materielle Sinn ist von jeher das Verderben der Theologie gewesen: er hat uns die geistlose positive Dogmatik gebracht, und er bringt uns jetzt eine geistlose gemeine Historie, welche den Frommen ärgert, und den Gebildeten aneckelt.

Viertes Kapitel.

Von der christlichen Dogmengeschichte.

Die Dogmengeschichte ist ein Theil der Religionsgeschichte: ihr Gegenstand ist eine besondere Art der historischen Entwicklung der Religion, mithin die Religion selber. Dafs nun der Dogmenhistoriker diesen seinen Gegenstand richtig ins Auge fasse, dafs er ihn seiner Natur ge-

mäfs behandle, ist das, worauf hier Alles ankommt. Auch hier haben wir jenen materiellen positiven Geist der gewöhnlichen Theologie zu bekämpfen, und eine freiere lebendigere Ansicht geltend zu machen. Wir schicken zu diesem Ende einige Bemerkungen über die Historie überhaupt voraus.

Jede Geschichte stellt eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen dar. Faßt man bloß diese auf, und begnügt sich mit einer unverbundenen Zusammenstellung der Materialien, etwa nach der Zeitfolge geordnet: so ist das eine Chronik, aber keine wahre Geschichtsdarstellung. Bringt man dadurch Zusammenhang hinein, daß man nach dem sogenannten Pragmatismus die wirkenden Ursachen ins Auge faßt: so ist dieß allerdings eine historische Behandlung, aber von der untergeordneten Art, welche noch nicht den höheren geschichtlichen Sinn ganz befriedigen kann. Die wahre Historie ist diejenige Behandlung und Darstellung der Geschichte, welche nicht bloß Ordnung und Zusammenhang, sondern *Einheit* in das Mannigfaltige der Erscheinungen bringt. Jede Geschichte stellt in der Mannigfaltigkeit eine Einheit dar, in der Entwicklung ein sich Entwickelndes, welches im Wechsel Bestand hat. Die Geschichte im Allgemeinen ruht auf der Idee der Menschheit, und der Universalhistoriker hat sonach die Idee der Menschheit als Mittelpunkt festzuhalten. Ein besonderer Theil der Geschichte wird die Entwicklung einer besonderen Seite der Menschheit darstellen, die Geschichte eines Volkes z. B. die Entwicklung der Idee der Menschheit nach einer besonderen Eigenthümlichkeit.

Nun gibt es aber Geschichten, welche noch mehr ins Besondere eingehen und nur einen Theil des Menschenlebens darstellen. Eine solche ist z. B. die Geschichte des Ackerbaues. Man faßt hier die Bildungsgeschichte der Menschheit von einer besonderen Seite auf, die man in ihrer Entwicklung verfolgt. Die Einheit, die einer solchen Geschichte zum Grunde liegt, ist der *Begriff* derjenigen Seite des Menschenlebens, mit welcher sie sich beschäftigt. Man muß wissen, was zum Ackerbau gehört, um den Faden nicht zu verlieren, und nichts Fremdartiges hineinzuziehen. Darüber ist auch jedermann einverstanden. Schwieriger aber und zweifelhafter ist schon die Sache, wenn nicht ein solcher bestimmter und leicht festzuhaltender Begriff zum Grunde liegt, sondern eine höhere *Idee*, wie z. B. bei der Geschichte der Philosophie. Was Philosophie sei, ist selbst noch streitig, wie kann man also bei ihrer Geschichte etwas Festes zum Grunde legen? Demungeachtet wird es so lange keine Geschichte der Philosophie geben, bis man die strenge Bestimmung der Idee der Philosophie gefunden, und daran alles gereiht hat, was die Geschichte liefert. Ohne diese Einheit wird man entweder zu viel oder zu wenig geben, man wird als Philosophie aufführen, was vielleicht keine ist, und Anderes weglassen, was vielleicht wesentlich dazu gehört. Auf jeden Fall aber wird man den Entwicklungsgang der Philosophie nicht recht beobachten, denn ohne das Ziel bestimmt im Auge zu haben, kann man den Weg dahin nicht richtig erkennen und beurtheilen. So ist es auch mit der Religionsgeschichte. Ihr Princip und

Mittelpunct ist die Idee der Religion, und die nothwendige Anforderung an den Historiker ist, nichts aufzunehmen, was nicht in Beziehung auf diese Idee steht, und es nur so darzustellen, wie es sich darauf bezieht entfernter oder näher. Woher aber nehmen wir diese Idee? Nur die Philosophie kann sie uns geben. Die Geschichte gibt nur Mannigfaltiges, die Einheit liegt in uns selbst, und höchstens kann die Geschichte uns die Anregung geben, diese Einheit in uns hervorzubringen. Es mag leicht vielen anstößig seyn, daß der Historiker, der auf das Objective geht, eine philosophische Idee zum Grunde legen soll: denn man wird fürchten, daß er auf diese Weise in die Geschichte hineintrage, was nicht in ihr liegt. Diese Gefahr aber kann nur bei Anwendung einer dogmatisirenden Philosophie, nicht der ächten anthropologischen, Statt finden; denn diese schafft nicht die zum Grunde zu legende Idee, sondern zeigt nur ihre Nothwendigkeit und Wahrheit auf. So wenig wir dem Historiker Schuld geben, daß er Fremdes in die Geschichte lege, wenn er sie nach dem Gesetz der Causalität beurtheilt und darstellt, welches ja auch nur im Gemüth des Menschen, und nicht in den Dingen selbst liegt: eben so wenig wird er die Geschichte verfälschen, wenn er religiöse Erscheinungen nach der allgemein menschlichen Idee der Religion behandelt. Diese anthropologische Philosophie ist der Historie gerade so verwandt, wie die allgemein menschliche Natur der Geschichte; so wie es keine Geschichte gibt, welche nicht aus der menschlichen Natur als aus ihrer Quelle fließt, so kann auch der Historiker

nicht die allgemeine Kenntniß derselben entbehren, diese aber gibt nur die Anthropologie.

So viel ist wohl klar, daß in der Dogmengeschichte die Dogmen das Mannigfaltige sind, die Religion aber die Einheit, welche die Dogmenhistoriker zu behandeln hat. Noch aber ist ein wichtiges Verhältniß der Dogmen zu bemerken, ohne dessen genaue Beobachtung die Dogmengeschichte doch weiter nichts als Materialiensammlung seyn kann.

Dogma ist eine verständige, in Begriff und Sprache gefasste Vorstellung einer religiösen Wahrheit. Daß jedes Dogma mehr oder weniger in das Gebiet des Verstandes falle, wird hoffentlich ein jeder zugeben; immer wenigstens wird Ausdruck und Form dem Verstande angehören, wie schon daraus klar wird, daß die Sprache den Ausdruck dafür leihet. Diese stehet nämlich zunächst im Dienste des Verstandes, und nur mittelbar kann sie Ideen und Gefühle bezeichnen. Ideen bezeichnen wir mit derselben in der Philosophie negativ, indem wir von Begriff zu Begriff aufsteigen, und das Verstandesmäßige darin fallen lassen. Aesthetische Ideen bezeichnen wir positiv nur in poetischen Bildern, wo wir also das Darzustellende nicht in seinem eigenen Wesen, sondern gleichsam nur in seinem Abglanz darstellen; oder wir schauen sie in geschichtlichen Erscheinungen an, welche als ihr Abglanz gelten. Daß sonach die Dogmen für die Religion nur eine *mittelbare* Bedeutung haben, ist wohl im allgemeinen entschieden. Es hat aber dabei ein wichtiger Unterschied Statt.

Wir haben gesehen, daß die Religion theils

in *Ideen*, welche dem Glauben, theils in *Gefühlen*, welche der Ahnung und dem ästhetischen Vermögen angehören, oder in *Wahrheit* und *Schönheit* besteht. Die erstere hat schlechthin objective Gültigkeit, und ist in jeder Menschenvernunft dieselbe. Die letztere läßt sich allerdings auch auf objective Grundformen zurückführen, welche wir als die ästhetischen Ideen kennen gelernt haben; aber im Leben kommt sie in der freiesten Mannichfaltigkeit vor, und ist individuell. Die Dogmen enthalten nun zuerst jene allgemeinen religiösen Ideen, und stellen in sofern die speculative Seite der Religion dar. Hier hat der Verstand auf die Religion sein bestimmtes Recht, und also auch das Dogma. Wir sollen über die religiösen Ideen nachdenken, und uns derselben bestimmt bewußt werden, und der Geist der christlichen Religion bringt auch dieses Streben nach Wahrheit mit sich. Allein wir sahen, daß die Bezeichnung der Ideen nur negativ in Begriff und Sprache gelingen könne, das Dogma dürfte also eigentlich nur negativ seyn. Diese Mäßigung des religiösen Nachdenkens können wir aber nicht da erwarten, wo die Verstandesbildung noch nicht zur Reife gediehen ist; es werden uns da immer positive Aufschlüsse über diese Gegenstände geboten werden, die eben als solche sich mehr oder weniger von der reinen Wahrheit entfernen werden. Wir dürfen daher diese Art von Dogmen nie in ihrem fixen Ausdruck festhalten, worin sie mehr oder weniger falsch sind, sondern in der schwebenden idealen Richtung, die sich darin offenbart.

Die Dogmen enthalten aber auch die zweite

Art religiöser Elemente, nämlich Gefühle. Diese können eigentlich nicht mit dem Verstande gefasst werden; wir haben aber gesehen, daß diese falsche Verstandesrichtung in der historischen Erscheinungsform des Christenthums liegt, und ihre tiefgegründete Nothwendigkeit hat. Hier ist das Dogma nur Hülle, und hat für sich gar keine Bedeutung. Wir müssen es fallen lassen, und nur das darin liegende religiöse Gefühl festhalten. Oft wird sich Idee und Gefühl innig verknüpft darin zeigen: dann haben wir den reinen speculativen Gehalt von dem religiösen Gefühl und beide von der dogmatischen Hülle zu sondern.

Jedoch bietet die dogmatische Darstellung der Religion auch an sich ein bedeutendes historisches Interesse dar, nämlich die Betrachtung des eigenthümlichen Verhältnisses des verständigen Ausdruckes zur religiösen Wahrheit und Schönheit, die relativ größere oder geringere Reinheit der Hülle, und wie sich dieselbe in ihrer Entwicklung immer mehr verfeinert und reiniget.

Die Zurückführung der Dogmen auf die Religion ist besonders wichtig für die Bestimmung des Normalen unserer Glaubenslehre. Die heil. Schrift ist uns Quelle der Wahrheit; diese sollen wir aber mit freiem Urtheil daraus schöpfen, und es ist die Frage, wie wir dabei verfahren. Manche wollen das als Glaubensnorm aufgestellt wissen, was sich nach buchstäblicher Erklärung in den heil. Büchern findet. Andere wollen freier verfahren, und wenigstens Bildliches und Zeitgemäses von der Summe der Glaubenswahrheiten ausgeschieden wissen: aber dieses Verfahren muß

sehr schwankend seyn, weil es der inneren Principien mangelt. Wir behaupten, daß nur dasjenige, was nach der philosophischen Anthropologie zum Wesen der Religion gehört, und zwar nur in der ihr eigenen nämlich der ästhetischen Gestalt, zur Glaubensnorm gerechnet werden könne. Ein fremdartiger Ausdruck einer religiösen Wahrheit kann niemandem, ohne sein religiöses Leben gewaltsam zu stören, als nothwendig aufgedrungen werden: religiös nothwendig ist nur dasjenige, was in der Natur der Religion nothwendig gegründet ist, welches aber von keinem dogmatischen Ausdruck gilt. Ein solcher kann zwar eine durch die Zeitbildung bedingte Nothwendigkeit haben, aber eben desswegen keine absolute für alle Zeiten. Demnach wird der Dogmenhistoriker die Religionslehre des N. T. zwar in treuer historischer Gestalt, aber in ihrem religiösen Leben auffassen, und dieses Leben als das Wesentliche und Normale für uns aufstellen. Zum Glück haben Jesus und die Apostel sich nicht an Dogmen gehängt, und sie als wesentlich vorgetragen: die letzteren fassen zwar die Religion schon viel bestimmter in dogmatischen Begriffen auf, als Jesus; doch herrscht bei ihnen der Geist noch bei weitem vor, und darum leben sie ein gesundes religiöses Leben, das uns zum Vorbild und Anregungsmittel werden kann. Wären sie im Dogmatismus befangen, so hätten sie das Christenthum nicht in die Welt eingeführt, und den religiösen Geist derselben verjüngt und umgewandelt, und wir könnten in ihrer Lehre nicht die bildende und stärkende Kraft finden, die wir darin finden. Denn wo Dogmen überschätzt,

und in ihnen das wahre Heil gesucht wird, da herrscht wohl Streitsucht und Verfolgungsgeist, aber nicht wahre Frömmigkeit: eine solche Richtung ist immer krankhaft und verderbt. Leider finden wir in der Folge der christlichen Geschichte solche dogmatische Befangenheit und Verblendung oft. Das Concilienwesen mit der Sucht, dogmatische Bestimmungen festzusetzen, kann dem Frommen nicht anders als unfruchtbar und bedeutungslos in religiöser Hinsicht vorkommen: höchstens kann ihm das darin sich kundgebende Streben nach Wahrheit etwas gelten, das aber, weil es so ganz im Zwang und Druck erhalten ist, auch wieder viel von seinem wahren Werthe verliert. Selbst die Reformation ist nicht ganz vom dogmatischen Geiste frei, und in dieser Hinsicht keine so reine Erscheinung, wie das Urchristenthum. Wozu sollte der Streit über das Abendmahl? War diess ein Gegenstand des wahren religiösen Lebens? Wichtig war es, daß die Protestanten sich den Genuß der beiden Gestalten erkämpften, weil nur Priesterwillkühr den Kelch den Laien entzogen hatte gegen das ursprüngliche Institut Christi; aber wie man sich die Gegenwart Christi im Abendmahl zu denken habe, war bloß Sache des Verstandes, und keine dogmatische Vorstellung konnte eigentlich die wesentliche Ueberzeugung von der Gemeinschaft des Genießenden mit Christo ändern oder umstoßen. Unwesentlich und der Religion fremd ist daher die Trennung der lutherischen und calvinischen Confession in Ansehung dieser Lehre, so wie auch in Ansehung der anderen von der Prädestination. Denn auch hier betrifft die Differenz nur

die dogmatische Vorstellung, nicht den religiösen Glauben. Es ist gerade kein vortheilhaftes Zeugniß von der Gesundheit und Frischheit unseres religiösen Lebens, daß eine solche Trennung so lange bestehen konnte und noch besteht.

Mit dieser idealen Behandlungsart der Dogmengeschichte hat aber der Historiker nur die eine und erste Anforderung erfüllt. Blicke er dabei stehen, so würde die Geschichte ihr Recht verlieren. Sie würde auf Ideen und Gefühle zurückgeführt, welche der Grundlage nach wenigstens in jedem gesunden menschlichen Gemüth liegen und in jeder Religion vorkommen müssen. Wenn es nicht gleichgültig seyn soll, ob wir diese religiösen Bestandtheile in der Geschichte oder in der religiösen Anthropologie aufsuchen, und in welcher besonderen Religion wie sie aufsuchen: so muß noch eine besondere Betrachtungsart hinzukommen, welche sich auf den *charakteristischen Unterschied* jeder besonderen Religion gründet. Man könnte glauben, daß die äußere, dogmatische oder ästhetische, gröbere oder geistigere Gestalt einer Religion das eigenthümliche Interesse darbiete, wodurch ihre Geschichte sich vor der übrigen Religionsgeschichte auszeichnete: und in der That ist dieses etwas. Aber die Gestalt einer Sache ist noch nicht die Sache selbst; und die Religion zumal ist so ätherischer Natur, daß sie fast niemals in ihrer eigenen, ihr ganz angemessenen Gestalt, sondern nur in geborgten Hüllen erscheinen kann. Auch darin liegt allerdings ein großer Theil der Eigenthümlichkeit einer Religion, wie rein und lebendig, mit welcher Kraft und Intensität die religiösen Ideen und Gefühle

in ihr vorkommen. Dieses aber begründet bloß einen relativen Unterschied, der selbst in der Geschichte einer und derselben Religion gradweise steigen und sinken kann, so wie sie sich mehr ausbildet oder verschlechtert. Die wahre Eigenthümlichkeit muß in einem *Princip* liegen, welches gleichsam den inneren Kern ausmacht. Dieses Princip nun wird theils im rein religiösen Gehalt, oder in der *Materie*, theils in der Auffassungsart derselben und der geistigen Thätigkeit, die sich dabei offenbart, oder in der *Form* zu suchen seyn. Jenes erste, oder *materiale* Princip kann aber nicht im speculativ idealen Gehalt oder in dem, was dem Glauben angehört, liegen, denn dieses ist schlechthin allgemein und nothwendig, und in Rücksicht dessen gibt es zwischen den verschiedenen Religionen nur einen relativen Unterschied. Keiner Religion kann z. B. der Glaube an Gott fehlen, er muß wenigstens dunkel in ihr liegen. Jenes Princip muß also im ästhetisch idealen Gehalt, oder in dem was der Ahnung angehört, aufgesucht werden: diese ist nämlich individuell, und obschon auf einer allgemeinen Grundlage ruhend, eigenthümlicher Gestaltung fähig. In der Ahnung machen wir die Anwendung der allgemeinen Ideen auf das Besondere der Erscheinung. Dabei ist es nun entscheidend, welche Idee besonders in Anwendung kommt. Ein Individuum lebt besonders in der einen Idee, das andere in der anderen, und beurtheilt darnach vorzüglich die Welt, und diese vorherrschende Idee macht das Princip seiner Religion aus. Es versteht sich aber von selbst, daß eine solche Idee nicht immer rein,

sondern auch in Verbindung mit einer anderen vorherrscht, so daß also das Princip auch gemischt seyn kann. Betrachten wir in dieser Hinsicht das Christenthum, so springt in die Augen, welche Idee in ihm vorherrscht: es ist die der *Andacht*, in ihrer harmonischen Uebereinstimmung mit der *Begeisterung* und *Ergebung*, oder die Idee der *Erlösung* und *Versöhnung*. Während im Judenthum einseitig die Andacht überwog, und im Heidenthum die Begeisterung, ist hier die reine Darstellung aller Ideen gegeben, und das Leben in seiner harmonischen Darstellung gefaßt. Diese eigenthümliche christliche Idee wird nun die Einheit seyn, welche der Historiker überall zum Grunde legen, worauf er Alles zurückbeziehen, wornach er Alles beurtheilen muß. Durch stetes Festhalten derselben wird er die verschiedenen Entwicklungen des Christenthums im rechten Lichte erblicken; er wird darnach bestimmen können, wo sich die christliche Kirche auf dem rechten Wege, oder auf Neben- und Irrwegen befindet. Wenn z. B. der Katholicismus, wie wir gesehen haben, in seinen rein religiösen Elementen sich auf die Seite der religiösen Idee der Begeisterung hinneigt, so ist dieses schon an sich, auch abgesehen von dem damit verbundenen Aberglauben, eine Abweichung vom wahren christlichen Geist, welcher in allen religiösen Ideen lebt. Der Protestantismus hingegen zeigt sich auch darin als Wiedererweckung des ächten Christenthums, daß er die Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung durch denselben zur Grundlage genommen hat.

(Um hier im Vorbeigehen ein Wort von der

Geschichte des Cultus zu sagen, welcher wir, als weniger fruchtbar und wichtig für das religiöse Leben der christlichen Kirche, indem das Christenthum hauptsächlich im Dogma und Gedanken zuerst erschienen und nachher sich entwickelt hat, keine eigene Betrachtung widmen: so ist klar, daß ihr ebenfalls jene ideale Einheit zum Grunde gelegt werden muß. Um ihrer selbst willen sind die Gebräuche und Symbole nicht da, sondern bloß der Ausdruck religiöser Ideen, und wo sie eine selbständige Bedeutung und Wichtigkeit in sich selbst gewonnen haben, da ist der religiöse Geist aus ihnen gewichen, und sie dienen bloß dem Aberglauben. Der Geschichtsforscher des Cultus wird also immer zu zeigen haben, welche religiöse Idee in jeder Form des Cultus liegt, und welche im Ganzen die vorherrschende ist; er wird zu beurtheilen haben, ob eine gegebene christliche Kirche in ihrem Cultus der christlichen Grundidee treu geblieben, oder auf welchen Abweg sie gerathen sey. Die Geschichte des katholischen Cultus z. B. wird den größten Theil seiner Gebräuche und Gaukeleien nicht nur als von aller Idee entblößt, mithin als Aberglauben, sondern auch davon abgesehen, als dem christlichen Geiste fremd bezeichnen müssen, dagegen aber wird die heilige Baukunst und Musik als ächter reiner Ausdruck des christlichen Geistes der Andacht nicht verkannt werden können. Der Protestantismus, der fast nur diese beiden Elemente in sich aufgenommen, erscheint auch in dieser Hinsicht als ächte Entwicklung des Christenthums.)

Die innere Einheit der Ansicht bringt auch die äußere der Darstellung mit sich. Bisher hat,
man

man die Dogmengeschichte als ein Aggregat von religiösen Meinungen betrachtet, und diese einzeln nach einer ganz losen Verknüpfung abhandelt. Man folgte einer in der Dogmatik hergebrachten Zusammenstellungsart der Dogmen, die sich fast lediglich auf eine logische Classification der Begriffe gründete, und ordnete darnach, was die Geschichte von dogmatischem Stoffe darbot. In der biblischen Dogmatik zeigte sich noch das meiste Bestreben nach einer systematischen Darstellungsart, ob sie gleich eines inneren Principes ganz ermangelte. Aber in der kirchlichen oder schlechthin sogenannten Dogmengeschichte war die gewöhnliche Methode diese: man nahm die einzelnen Dogmen und verfolgte deren Ausbildung von Anfang an bis herab in die jüngeren Zeiten, wo sie sich fixirten. Höchstens daß man durch eine Eintheilung in Perioden Ruhepunkte gab, und hie und da auf charakteristische Erscheinungen aufmerksam machte. Aber in einzelnen Dogmen besteht eine religiöse Ansicht nicht, auch nicht bloß in der Form derselben, sondern in der Verknüpfung zu einem Ganzen. Diese Verknüpfung aber zeigt sich in dem Verhältniß der Dogmen zu einander und zu einem Grundprincip, und darin erscheint der Charakter einer religiösen Ansicht. Dieses Grundprincip darf nicht bloß auf logischem oder metaphysischem Wege, sondern hauptsächlich auf historischem gefunden werden, man muß historisch ausmitteln, welches Dogma in einer gegebenen dogmatischen Gestaltung des Christenthums den Mittelpunkt abgibt, in welchem alle übrigen zusammengehen. So zeigt sich bald nach der ersten Verbreitung

des Christenthums, daß das Dogma von der Kirche ein Uebergewicht erhält, welches entscheidend wird für die ganze Ansicht des Christenthums, den Katholicismus herbei führt, und eigentlich als Princip von diesem angesehen werden muß. Diese katholische Ansicht des Christenthums muß nun in ihrer systematischen Einheit dargestellt werden, und eben so die anderen eigenthümlichen Ansichten, welche vor und neben dem Katholicismus bestanden haben, wie z. B. die der Alexandrinischen Kirchenväter: so daß also die Dogmengeschichte nicht als ein Aggregat von einzelnen dogmatischen Vorstellungen, sondern von ganzen dogmatischen Systemen erscheint, ähnlich der Geschichte der Philosophie, welche sich ebenfalls nicht mit einzelnen Meinungen begnügt, sondern immer auf ein Ganzes der philosophischen Ansicht ausgeht. Sonderbar, daß man dieses in der Philosophie schon längst eingesehen hat, in der Theologie aber nicht! Ist daran der Mangel an ächtem wissenschaftlichem Geist bei den Theologen, oder die größere Schwierigkeit des Gegenstandes Schuld?

Es versteht sich von selbst, daß nur eminenten Geistern und ausgezeichneten Perioden eigenthümliche Systeme zukommen. Der große Trosß folgt immer dem gegebenen Anstosse; und hier wäre es überflüssig, lauter Systeme aufzustellen, hier reicht es meistens hin, Meinungen, durch welche Einzelnes modificirt wird, zu sammeln. Jedoch kann ein System, vom nachtretenden Trosß angenommen, auch eben dadurch wesentlich modificirt werden, und dem Geiste nach wenigstens sich ändern. Wir wollen nicht die Apostel zum

Beispiel anführen, welche doch immer mit selbständiger Ansicht die Lehre Jesu ergriffen und umgebildet haben, und auf jeden Fall zu selbstthätig verfahren sind, um unter den bloß nachbetenden Haufen gezählt zu werden. Die lutherischen Theologen des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts geben das passendste Beispiel einer Nachbeterei, wodurch das Material der Lehre Luthers gar nicht verändert, der Geist derselben aber gelähmt und verunreinigt wurde. Denn es war nicht mehr jener Geist der aufstrebenden Selbständigkeit, der sich in Luther, zumal bei seinem ersten Auftritte, so herrlich kundthat, von welchem diese Theologen beseelt wurden: es war wieder ein abgeschlossenes feststehendes System, dem sie huldigten, gleich den Katholiken.

Und dieses ist das zweite oder formale Princip, worauf der Dogmenhistoriker zu achten hat: diese innere Stimmung und Thätigkeit des Subjects in Auffassung einer religiösen Ansicht, die Originalität oder der Mangel derselben, wodurch allein der Werth einer religiösen Erscheinung bestimmt wird, zumal auf dem Gebiete des Christenthums, dessen Geist sich charakteristisch in der Selbständigkeit der Ueberzeugung offenbart. Allerdings wird diese Selbständigkeit und Originalität sich gewöhnlich durch eigenthümliche Modification des Lehrbegriffs äußern, doch ist es nicht als Regel anzunehmen, vielmehr kann im Gegentheil ein sklavischer Geist mit eigenthümlichem dogmatischem Nachdenken bestehen, weil dieses noch wesentlich verschieden ist vom inneren religiösen Leben und dem Verstande ange-

hört, nicht unmittelbar den religiösen Ideen. Ja, die Dogmatik kann einem solchen sklavischen Geist am besten dienen. Gerade der Urheber des Dogmas von der Einheit der Kirche z. B. ist es, der die christliche Selbständigkeit nicht nur für sich aufgegeben, sondern ihr auch einen tödlichen Stofs versetzt hat. Es wird also überall dieser Unterschied des materialen (objectiven) Principes und des formalen (subjectiven) festzuhalten seyn; der Dogmenhistoriker wird sich überall die Aufgabe einer *religiösen Psychologie* zu stellen haben, welche in die innere Werkstätte der religiösen Ansichten eindringt, und die Entstehung derselben im Gemüth aufzeigt. Eine Forschung, welche eben weil sie die Religion als etwas Werdendes und Schwebendes auffassen soll, den feinsten Sinn für die Religion, die innigste Vertrautheit mit ihrem wahren Wesen voraussetzt, und darum freilich nicht jedermanns Sache ist. Man begnügt sich nur gar zu gern bei der äusseren Erscheinung stehen zu bleiben, worüber es Berichte und sichere Documente gibt, während dort nur Combination und Vermuthung gilt. Aber darum ist jene psychologische Forschung kein leeres unsicheres Spiel, denn sie soll sich ebenfalls auf beglaubigte Thatsachen gründen, diese aber nur selbstthätig verarbeiten und ins Licht stellen; und sie wird ihre Stelle eben so gut behaupten, als die pragmatische Psychologie, welche den inneren Gründen der Handlungen der Menschen nachspürt.

Eine wichtige Frage ist nun: wo soll die christliche Dogmengeschichte beginnen, gehört das A. T. in ihren Kreis? Nach der Lehre unserer Kirche und

selbst Christi und der Apostel enthält es göttliche Offenbarung, wie das N. T. Die Propheten haben von Christus und seiner Kirche geweissagt; es stellt Vorbilder auf, es ist der Schatten des Zukünftigen, die neue Religion stützt sich auf die alte, und ist nur deren Vervollkommnung. Mit dieser Ansicht aber wäre uns gerade kein Glaubensgesetz gegeben: die Apostel, Juden und in jüdischen Vorurtheilen erzogen, konnten sich vielleicht von der Nationalansicht ihrer alten heiligen Bücher nicht ganz losmachen, sie fanden darin mehr, als wir darin finden können; und unsere Kirche hat vielleicht in dieser Würdigung des A. T. zu sehr der Buchstäblichkeit gehuldigt. Ueberhaupt betrifft die ganze Sache nicht unmittelbar die Religion selbst, deren Wahrheit ohne das A. T. feststeht. Soll für uns dieses Verhältniß des A. T. zum N. T. Gültigkeit haben, so muß es historisch richtig seyn, d. h. das Judenthum muß wirklich die Grundlage des Christenthums seyn, und somit in den historischen Bildungskreis unseres religiösen Lebens gehören. Die historische Wahrheit jenes Verhältnisses des A. T. zum Christenthum wollen nun Manche neuerdings läugnen, den alten Gnostikern gleich, welche auch vom Judenthum im Christenthum nichts wissen wollten. Diese Meinung müssen wir näher beleuchten.

Im Allgemeinen sind diese Gegner des A. T. gegen jede historische Deduction einer Religion eingenommen: sie glauben nämlich, daß jede wahre lebendige Religion originell sei, und aus sich selber entstehe. Die christliche aber halten sie für zu weit über die jüdische erhaben, als

daß sie als die Tochter derselben betrachtet werden könnte. Wenn wir in dieser Ansicht die hohe Achtung vor der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere ehren müssen, so können wir doch die Einseitigkeit und den Mangel an geschichtlichem Sinn darin nicht verkennen. Wir haben schon das Beginnen mancher neueren Theologen, die Religion Jesu historisch erklären zu wollen, beurtheilt, und das dort Gesagte leidet auch hier seine Anwendung. Wir unterscheiden bei Beurtheilung der Religion des A. und N. T. den positiven dogmatischen Gehalt von dem geistigen. In Ansehung des ersteren ist die Verwandtschaft klar, und nicht bloß zeigt sie sich in der messianischen Lehre, sondern überall, fast in jedem religiösen Begriff. Nun halten wir zwar die dogmatische Darstellung einer Religion nicht für das Wesen derselben, dieses aber auch nicht für unabhängig von jener. Dogmen sind nicht der religiöse Geist selber, sondern nur dessen Hülle, jener aber kann nicht ohne diese seyn in einer Zeitbildung, wie diejenige war, unter welcher diese Religionen in die Welt traten. Wir werden also auch eine geistige Verwandtschaft des Christenthums und Judenthums annehmen müssen. Die Lehre von einem Gott z. B. ist beiden gemein, und wer könnte glauben, daß sie nicht zum Geiste beider Religionen gehörte? Wir haben selbst eine tiefere geistige Verwandtschaft derselben aufgezeigt, abgesehen von jeder besondern Form der religiösen Ueberzeugung, nämlich in der ganzen Richtung des frommen Gemüths auf Wahrheit und Andacht. Geistige Verwandtschaft zwischen den geschichtlichen Erscheinun-

gen im Gebiet der Religion, wie der übrigen geistigen Thätigkeiten, müssen wir nothwendig annehmen, ohne doch dadurch die Originalität, durch welche jede einzelne sich als eigenthümlich und wahrhaft lebendig erweisen muß, aufzuheben. Dem Geist der Menschheit müßte kein gemeinsames Leben zukommen, wenn nicht die einzelnen Erscheinungen desselben durch ein gewisses geistiges Band verknüpft würden, und unser historisches, sowohl wissenschaftliches, als religiöses Leben müßte geistlos und aller freien Selbstständigkeit unfähig genannt werden, wenn nicht bei der Einwirkung des Geistes auf den Geist lebendige Eigenthümlichkeit bestehen könnte. Daher bleibt der selbständige urkräftige Geist des Christenthums bei dieser Ansicht in seiner Würde, ja er erscheint erst in seinem wahren Lichte. Ungeachtet der historischen Grundlage, welche das Judenthum ihm lieh, konnte es sich doch nur durch eigene innere Fülle und Kraft erheben. Denn einmal war der ursprüngliche edle Geist des Mosaismus zur Zeit Jesu fast ganz erloschen, und konnte nur durch einen lebendigen selbständigen Geist wieder entzündet werden; sodann zeigt sich im Christenthum ein solcher gewaltiger Fortschritt und erhabener Schwung über das Judenthum hinaus, daß der Geschichtsforscher bei aller Kenntniß der historischen Vorbereitung die Erscheinung des Christenthums nicht anders, als mit der größten Bewundrung und Anbetung betrachten kann. Diese Ansicht, wie das Christenthum die engen Schranken des Judenthums mit überlegener Kraft durchbricht, und gleich in seinem ersten Auftreten, wie nachher in seiner Ver-

breitung, die Welt überwindet, geht demjenigen ganz verloren, der auf jene historische Vergleichung Verzicht leistet. Glaucht ein solcher die geistige Kraft des Christenthums besser ohne dieses relative Verhältniß in ihrer absoluten Ueberschwenglichkeit zu fassen? Allerdings ist diese religiöse Betrachtungsart des Christen würdig; aber sie gründet sich am sichersten auf die historische, und wird durch diese erst anschaulich. Das Erhabene in der Natur und Geschichte, welches Bild des Unendlichen und Ueberschwenglichen wird, fällt doch in das Gebiet der Gröfse, und erscheint um so besser, je mehr es durch das relativ Kleine gehoben wird.

Die alte Ansicht, daß das A. T. eine vorbereitende Offenbarung sei, möchte sich also wohl als vollkommen richtig erweisen. Allein wozu, wird man sagen, das Unvollkommene, wenn wir das Vollkommene besitzen, wozu die Andeutung und Ahnung, wenn wir uns der vollen klaren Wahrheit erfreuen? Was gewinnen wir durch diese historische Begründung und Anlehnung des Christenthums? Ist dieses nicht bloß eine historische Curiosität ohne praktischen Nutzen? Wird uns dadurch die christliche Wahrheit klarer, lebendiger und eindringender? — Sobald man uns die historische Wahrheit der Verwandtschaft des Christenthums mit dem Judenthum zugestanden hat, hat man uns alles zugestanden. Denn da unsere religiöse Bildung historisch ist, so kann nichts von historischer Bedeutung seyn, was nicht zugleich für unser religiöses Leben wichtig wäre. Wenn es für uns unerläßliche Forderung ist, das Christenthum in seiner Reinheit und Eigenthüm-

lichkeit, ohne fremde spätere Einmischungen, aufzufassen, und es ist historisch gewiss, daß es sich auf das Judenthum gründet: so ist ja von selbst klar, daß es ohne diese Begründung für uns kein wahres Verständniß des Christenthums, mithin keine wahre protestantische Ueberzeugung, geben kann. Der Geist des Christenthums, der seiner ätherischen Natur nach des eigenen Körpers ermangelt, hat das Judenthum als irdische Hülle um sich gelegt: wie wollen wir ihn nun ohne diese erfassen und festhalten? Nur gar zu leicht könnten wir durch Vernachlässigung der historischen Ansicht auf den doppelten Abweg gerathen, entweder das Christenthum materiell in den Zeitbegriffen, die es angenommen, oder in leeren Abstractionen, die wir uns nach unserer Zeitphilosophie gebildet, aufzufassen. Auf dem ersten Abwege befanden sich unsere alten Dogmatiker, welche, bei großer Gelehrsamkeit und bei großer Achtung gegen das A. T., doch keine historische Ansicht von demselben hatten, und überall nur dem Buchstaben fröhnten. Auf dem anderen befinden sich unsere neueren philosophischen Theologen, welche es für hinreichend halten, das N. T. nach ihren Ideen zu deuten, um den wahren Geist des Christenthums aufzufassen: daß beides ein falsches und leeres Beginnen sei, ist durch sich selber klar. Was die letzteren suchen, eine geistige Ansicht des Christenthums, kann mit Sicherheit nur auf dem Wege der freien historischen Forschung gefunden werden.

Hiernach läßt sich nun auch der Streit über die historische Auslegung des N. T. beurtheilen.

Seit sich die neuere Exegese zu einer sicheren kritischen Methode erhoben hat, ist es als nothwendig anerkannt worden, die Lehren Jesu und der Apostel mit den im A. T. und in den Denkmälern des späteren Judenthums vorkommenden religiösen Begriffen zu vergleichen und daraus zu erklären. Man machte damit dem unsicheren willkührlichen Verfahren, die Lehren des N. T. zu verstehen, wie es eben gehen wollte, oder gar nach der späteren Dogmatik zu modeln, ein Ende. Diese historisch dogmatische Auslegung hängt nothwendig zusammen mit der wahren grammatischen, welche doch unstreitig die Sprache nicht nach den Voraussetzungen und Einbildungen späterer Leser, sondern nach den Gesetzen des Sprachgebrauchs erklären soll. Wer erkennt aber die nothwendige Verknüpfung der Sprache und Begriffe? Man hat dagegen eingewandt, Jesu Lehre sei zu erhaben, um aus Zeitvorstellungen erklärt zu werden, sie sei für alle Zeiten gegeben und enthalte ewige Wahrheiten. Ganz richtig! um sie aber zu verstehen, müssen wir die Ausdrücke und Begriffe, in denen sie ausgesprochen ist, zeitgemäfs auffassen. Man hat behauptet, wir könnten den Sinn Jesu besser verstehen, als die Apostel. Auch dieses ist in gewisser Hinsicht richtig: nämlich das, wodurch die Lehre Jesu über die Zeitbegriffe hinausgeht, muß uns klarer erscheinen, als den Aposteln; wollten wir aber die Beziehung, in welcher sie zu diesen Begriffen steht, vernachlässigen, so würde uns alles schwankend und unbestimmt vorkommen. Was man mit Recht gegen die historische Auslegung einzuwenden hat, gilt nur gegen

ihren Mißbrauch, daß man nämlich Jesu Lehre entweder vollkommen aus den Zeitmeinungen ihrem Ursprunge nach erklären, oder gar in dieselben zu verwandeln gesucht hat. Gegen das erste haben wir uns schon hinreichend erklärt, und für den Verständigen würde jedes weitere Wort darüber überflüssig seyn. Das zweite aber ist ein so grobes Mißverständniß, daß nur der Geistlose, der im N. T. nur Worte ohne Gedanken findet, darein verfallen kann.

Die historische Verbindung des Christenthums mit dem A. T. hat aber nicht bloß den Nutzen, daß wir jenes dadurch sicherer und bestimmter verstehen, womit diesem eigentlich nur eine relative Wichtigkeit beigelegt wurde. Das A. T. bietet selbst eine religiöse Erscheinung dar, an der wir uns belehren, stärken und erfreuen können. Zuvörderst enthält es viele Aeusserungen des religiösen Glaubens, welche neben dem Christenthum ihren Werth behaupten und durch nichts übertroffen werden können. Dahin gehören mehrere Psalmen, welche in ächt poetischer Gestalt die erhabenen Gefühle der Andacht darstellen. Ja, in sofern die Religion eigentlich in ästhetischer Form erscheinen soll, können wir dem A. T. wegen seiner heiligen Poesie sogar einen Vorzug vor dem N. T. einräumen. Auch der reichere geschichtliche Gehalt trägt zu diesem Vorzug bei, und ohne das A. T. wäre die Bibel sicher nicht Volksbuch geworden. Sodann gewährt es dem religiösen Beschauer einen eigenen Genuß zu sehen, wie sich die Frommen des A. T. von einer dunkeln Zeit umfassen, nach dem Lichte hindrängen, welches ihnen in ferner Zukunft ent-

gegenschimmert, und endlich in Christus hervor-
gebrochen ist. Die dunkleren oder klareren Re-
gungen des christlichen Geistes im A. T. haben
für den ächten Verehrer der Religion einen fast
noch mehr anziehenden Reiz, als die klar ausge-
sprochenen Lehren der Nachfolger Christi, in
welchen zum Theil ein positiver Geist sich kund-
gibt. Die Hinneigung und Sehnsucht nach der
Wahrheit, auch ohne sie zu finden, ist mehr
werth, als die durch Andere veranlafte vollkom-
mene Ueberzeugung von derselben. Endlich ist
der alte ächte Mosaismus in seinem kühnen Ge-
gensatze gegen das herrschende Heidenthum, in
seiner ernsten heiligen Strenge, ein erhabenes
Schauspiel für denjenigen, welcher den religiösen
Geist, in welcher Hülle er sich berge, zu erken-
nen und zu würdigen weifs. Wahrlich ohne Gott
war das Beginnen nicht, und ohne ihn konnte
es nicht gelingen, der höchsten Idee der Religion
mitten unter abgöttischen Nationen ein Heilig-
thum zu gründen. Nur in einem göttlich er-
leuchteten, von heiliger Kraft erfüllten Gemüth
konnte der Gedanke aufsteigen, dem Volke die
bisher überall verhüllte Wahrheit zu enthüllen,
und es zu dem Ernste und der Reinheit eines
heiligen Gott geweihten Lebens zu erziehen;
und ein Volk, das diesen Gedanken faßte und
selbstthätig in Wirklichkeit brachte, muß in der
That wunderbar erscheinen. Die Idee der gött-
lichen Offenbarung findet hier mit Recht ihre
Stelle.

Die zweite Frage ist: wo soll die Dogmen-
geschichte endigen? Manche wollen sie nur bis
zur Bildung des protestantischen Lehrbegriffes

hingeführt wissen, wo dann nach ihrer Meinung die Dogmatik und Polemik eintreten soll. Aber sonach würde vorausgesetzt, daß wir seit der Reformation ganz still getanden und uns nicht vom Flecke geregt hätten, was eine lächerliche Behauptung wäre. Die Geschichte der neueren Zeit ist wahrlich reicher an Bewegungen im religiösen Gebiet, als manche andere Periode der Dogmengeschichte, und bietet nicht die uninteressantesten Erscheinungen dar. Die Dogmengeschichte wird nicht nur die *Symbolik* oder die Darstellung der in den verschiedenen Kirchen und Secten der neueren Zeit recipirten Lehrbegriffe mit Recht in ihr Gebiet ziehen, sondern auch den Gang verfolgen, den die Ausbildung oder revolutionäre Umbildung derselben in der späteren Zeit genommen hat. Es wenden zwar Manche dagegen ein, diese Begebenheiten lägen uns noch zu nahe, um Gegenstand der historischen Untersuchung und Darstellung zu werden. Der Historiker sei selbst in ihnen zu sehr befangen, um sie mit freiem historischem Blicke zu würdigen. Schwerer mag allerdings das historische Urtheil über Dinge seyn, denen wir ganz nahe stehen, als über jene, die sich in ihrer Entfernung schon im richtigen Verhältniß zeigen; aber unmöglich kann es nicht seyn, selbst die ganz nahe Gegenwart historisch richtig zu fassen und zu beurtheilen; denn die Vergangenheit gibt dazu den sicheren Maßstab. Freilich wird, um ihn richtig anzuwenden, erfordert, daß man nicht vom Bestreben der Zeit verblindet sei, und auf dem Wege der reinen historischen Entwicklung stehe, und richtig ist es, daß viele unserer neue-

ren Theologen dieser Forderung nicht entsprechen. Dann aber sind sie eben so wenig als Theologen überhaupt, denn als Historiker von Bedeutung; denn die Fortbildung der christlichen Religion und Theologie soll ja, wie wir gesehen, im historischen Geist geschehen, und jeder Theolog soll eigentlich im Stande seyn zu beurtheilen, wie sich seine Zeit zur ganzen Vergangenheit verhalte. Und um diesen historischen Sinn zu erregen und zu erhalten, ist es eben nothwendig, die Dogmengeschichte herabzuführen bis zur neuesten Zeit, und zu bestimmen, auf welchem Punkte der Entwicklung des Christenthums wir uns befinden.

Fünftes Kapitel.

Von der christlichen Dogmatik.

Die christliche Dogmatik nach protestantischer Ansicht ist das in die Ueberzeugung aufgenommene Ergebniss der Dogmengeschichte. Ein solches historisches Ergebniss als ihre Ueberzeugung legten die Stifter des protestantischen Lehrbegriffs in ihren Bekenntnissen nieder, und das Ergebniss unserer historischen Forschung als unsere Ueberzeugung tragen wir in der Dogmatik vor. Eine von der Geschichte gelieferte religiöse Ansicht in die Ueberzeugung aufnehmen, heisst nichts weiter, als sie unserm religiösen Leben angemessen und in irgend einer Weise mit ihm verwandt finden. Diese in der Dogmatik vorgetragene Ueberzeugung aber soll nicht bloß das

Eigenthum eines Individuums nach seiner besondern Ueberzeugung seyn, sondern es soll ihr die möglich grölste Allgemeingültigkeit zukommen, indem sie sich auf objective Wahrheit, auf historische und religiöse, gründet, es soll eine theologische, d. h. wissenschaftlich religiöse Ueberzeugung seyn. Demnach wird das gefundene religiöse Ergebnifs nicht nur mit dem religiösen Leben eines Individuums, sondern der Menschheit überhaupt, in Uebereinstimmung gesetzt werden müssen. Und so werden die allgemeinen religiösen Ideen die Grundlage ausmachen, auf welche wir in der Dogmatik die historischen Ergebnisse gründen, und zu einem Ganzen vereinigen. Nach der Behandlungsart, welche wir für die Dogmengeschichte gefordert haben, fließt die Dogmatik sehr leicht mit ihr zusammen: denn behandeln wir den geschichtlichen Vorrath der Dogmen, wie wir verlangen, nach Ideen, und mit einem darauf gegründeten Urtheil, so bildet sich unmittelbar in und mit der dogmengeschichtlichen Untersuchung und Ansicht die Ueberzeugung von dem, was wesentlich für unseren Glauben gelten kann. Es kann sogar zweckmäfsig seyn, die Dogmatik nur in Verbindung mit der Dogmengeschichte vorzutragen, wie diese Methode, wenigstens zum Theil, der Verf. dieses befolgt hat. Streng genommen scheidet sich die Dogmatik, als eigene theologische Disciplin, folgendermassen von der Dogmengeschichte. Während diese die dogmatischen Materialien, wie sie die Geschichte, namentlich z. B. das A. T., liefert, zwar mit den religiösen Ideen beleuchtet, und in steter Beziehung darauf auffasst, sie aber

doch so wie sie vorkommen, in ihrer wahren oder falschen Gestalt, in der gewöhnlichen Mischung des Wahren mit dem Falschen, darstellt, faßt jene nur dasjenige auf, was der geläuterten religiösen Ueberzeugung zusagt, in seiner ungetrübten Reinheit und Wahrheit. Der Dogmenhistoriker wird z. B. das Dogma von der Versöhnung durch Christus zwar im Lichte der reinen religiösen Idee, die ihm zum Grunde liegt, aber in seinen mannigfaltigen dogmatischen Gestaltungen und mit allen Zusätzen, welche Aberglauben und dogmatische Spitzfindigkeit dazu geliefert haben, darstellen: der Dogmatiker hingegen wird alles dieses Fremdartige und Irrige fallen lassen, und nur dasjenige, was zugleich als ursprüngliche Wahrheit und als Vernunft-Idee gelten kann, auffassen. Aber ein Abweg wäre es, wenn er nur das auffassen wollte, was und wie es mit den allgemeinen religiösen Ideen übereinstimmt, wenn er z. B. aus der Versöhnungslehre nur die allgemeine Idee der Ergebung herausgreifen wollte: womit wir eben nichts erhielten, als eine magere philosophische Dogmatik. Der christliche Dogmatiker kann nicht vergessen, daß unser religiöses Leben auf der Geschichte ruht, und unsere religiöse Ueberzeugung sich historisch gestalten muß; er wird diesen historischen Weg um so weniger verlassen, da er ja nicht eine bloß subjective Ueberzeugung aufstellen will, sondern eine solche, welche seiner Zeit und deren Bildung angemessen ist. Diese aber kann sich von dem historischen Grunde, auf welchem sie erwachsen ist, nie entfernen, und so wenig es unsere philosophische Bildung fördern würde, wenn man

man alle vorhandenen Vorarbeiten übergehen und unberücksichtigt lassen wollte, eben so wenig würde man auf das religiöse Leben mit Nutzen einwirken, wenn man statt der historischen Begriffe und Bilder nichts als das Allgemeine der Vernunftreligion aufstellen wollte. Weil nun aber die Dogmatik geschichtlich zu Werke gehen, und eine Sichtung und Reinigung des dogmatischen Stoffs vornehmen soll: so ist klar, daß sie sich immer an die Dogmengeschichte anlehnen und sie voraussetzen muß: wodurch sich eben jene historische Methode als zweckmäßig empfiehlt.

Dieser historische Gang wird den Dogmatiker noch vor einem anderen Abwege bewahren, auf welchem er sich zwar nicht ganz aus der Geschichte verlieren, auch nicht dem Geiste des Protestantismus untreu werden, aber doch nicht rein geschichtlich verfahren würde. Als Ergebnis der Dogmengeschichte könnte ihm die Rückkehr zum reinen Urchristenthum nothwendig erscheinen. Diefß ist allerdings die Tendenz des Protestantismus, das haben die Reformatoren gewollt. Allein diese Rückkehr kann nicht unmittelbar durch einen Sprung, sondern nur mittelbar durch Reinnig und Läuterung alles dessen, was seither in der Entwicklung des Christenthums zum Vorschein gekommen ist, geschehen. Jesus wollte keine Dogmatik, keine Hierarchie, nichts von dem, worin bisher das christliche Kirchenwesen bestanden hat; er wollte reinen religiös sittlichen Geist. Dazu können wir aber nur nach und nach gelangen, indem wir allmählig den Aberglauben und das falsche Kirchenwesen auflösen und vernichten. So vermittelt war auch

das Streben der Reformatoren, indem sie den Katholicismus, so weit es damals möglich war, läuterten, nicht aber gänzlich über den Haufen stießen. Und so dürfen wir auch nur durch einen Umweg zum Urchristenthum zurückkehren, indem wir unsere bestehenden Religionsformen immer mehr zu läutern und zu verjüngen suchen. Daher *die Autorität der kirchlichen Symbole und Bekenntnisse*, welche der Dogmatiker anerkennen und befolgen muß. Die Bibel ist uns Quelle der Wahrheit, aber die Symbole sind uns *Zeugniss* derselben. Auf dem Wege, auf welchem die Stifter unseres Lehrbegriffs die Wahrheit gesucht, und in demselben Geiste sollen auch wir sie suchen, und ohne sklavisches Nachbeten ihnen als Führern folgen. Hieraus aber wird zugleich klar, daß der protestantische Dogmatiker nicht sowohl die ganze christliche Dogmengeschichte, als vielmehr, wenigstens in vorzüglichem Grade, das Ende und den Anfang derselben, die Geschichte des Protestantismus und des Urchristenthums, zu berücksichtigen hat; was in der Mitte liegt, hat für ihn entfernteres Interesse, weil unser religiöses Leben davon nicht unmittelbar berührt wird. Und so kann man im geschichtlichen Vortrag die Dogmatik in zwei Theilen abhandeln, in *der Dogmatik des Urchristenthums und des Protestantismus*.

Dieses treue Anschließen an die Geschichte darf aber der Reinheit und Klarheit der Ueberzeugung keinen Eintrag thun. Der protestantische Theolog darf nichts gegen seine Ueberzeugung annehmen; seine Ueberzeugung gründet sich aber zunächst auf die allgemeinen Vernunft-

ideen: er wird also nichts aus der Geschichte, was mit diesen Ideen streitet, annehmen können. Und doch streitet so Manches in der Dogmengeschichte mit diesen Ideen. Es zeigt sich in der ganzen dogmatischen Erscheinung und Entwicklung des Christenthums die falsche Anmaßung des Verstandes, die religiösen Ideen in sein Gebiet und das der Sinne herabzuziehen und zu deuten. Schon vom Dogmenhistoriker verlangten wir, daß er in den Dogmen den religiösen Gehalt von dem verständigen scheiden, und nur jenen als wesentlich auffassen sollte. Dieselbe Aufgabe müssen wir dem Dogmatiker machen, und von ihm verlangen wir überdiß noch wissenschaftliche Begründung und genauere Analyse; er soll die allgemeinen religiösen Ideen mit philosophischer Präcision und Gründlichkeit vortragen, und in die feinsten Verschlingungen der Ideen und der Begriffe eingehen. Wie wird sich nun die geschichtliche Treue mit der philosophischen Reinheit verbinden lassen?

Einmal wird doch der vorsichtige Untersucher in der dogmatischen Hülle des Christenthums so manche ächte Erweiterung und Entwicklung der allgemeinen religiösen Ideen finden, daß man, wenn man auch diese Hülle fallen läßt, doch noch immer eine sehr reiche geschichtliche Ausbeute übrig behält. Durch die einfache Auffassung des in der Vernunft Liegenden würden wir nie zu dem Reichthume an religiösen Ansichten gelangen, den uns das Christenthum darbietet. Allein unzureichend würde es seyn, nur in Hinsicht des Stoffs uns an die Geschichte anzuschließen. Stoff und Form lassen sich nicht trennen,

ohne daß jener zugleich seine Eigenthümlichkeit und Kraft verliert: ohne die dogmatische Hülle zerfließt und verflüchtigt sich der religiöse Gehalt des Christenthums. Wir müssen daher zweitens auch die Dogmen in ihrer Gestalt stehen lassen, ihnen aber bloß eine *symbolische Bedeutung* leihen. Man wird dies als Willkühr und Priesterbetrug verdächtig machen, und mit dem allegorischen Verfahren der späteren heidnischen Philosophen, wodurch sie dem gesunkenen Heidenthum aufhelfen wollten, aber nicht konnten, vergleichen: wir werden uns aber dagegen zu rechtfertigen wissen. Wenn die allegorische Deutung der heidnischen Mythologie ohne Erfolg blieb, so lag die Schuld theils wirklich in der dabei angewandten Willkühr, wodurch man in die Mythen Ideen legte, die ihnen fremd waren, theils in dem ganzen Geiste des Heidenthums selber, welches sich überlebt hatte, und der neuen Zeit nicht mehr genügen konnte. Aber in den christlichen Dogmen liegen die Ideen wirklich, für die wir sie als Bilder gebrauchen wollen, und das ganze Christenthum ist keine abgestorbene todte Masse, wie das Heidenthum in der letzten Zeit, sondern es beherrscht noch unser ganzes Leben und wird es ewig beherrschen. Daß wir aber die christlichen Dogmen nur als Symbole gelten lassen wollen, ist nicht bloß unsere Willkühr, sondern in der Natur der Sache gegründet. Jede religiöse Vorstellung ist bildlich, und wer sie für mehr nimmt, befindet sich im Irrthum. Auch die Urheber der christlichen Dogmen haben sie mit mehr oder weniger Bewußtseyn symbolisch gefaßt und gefaßt wissen wollen. Es ist daher auch

nicht Erneuerung der alten Priesterkunst, dem Volke etwas als Wahrheit vorzugaukeln, woran man selbst nicht glaubte, und es findet dabei keine Täuschung Statt, wenn wir die symbolische Deutung der Dogmen erneuen. Zwischen denen, welche an die Dogmen buchstäblich glauben, und uns, die sie bloß symbolisch nehmen, findet bloß ein *Unterschied in der Verstandesbildung* Statt. Wir glauben, wie jene, was zu glauben ist, wir wollen nur und können nicht wissen, was jene wissen, d. h. mit dem Verstande fassen wollen. Und darin, daß wir auf diese Weise in Einheit bleiben mit denen, die uns noch nicht in Verstandesbildung gleich stehen, und daß wir überhaupt auf dem geschichtlichen Wege bleiben, liegt ein Hauptvorthail dieser Beibehaltung der Dogmen. Aber wir müssen auch ohnehin Bilder für die religiösen Vorstellungen und Gefühle haben: und wo sollten wir sie hernehmen, als aus der geschichtlichen Ueberlieferung? Freilich sind diese Bilder nicht alle rein ästhetischer Art, dergleichen wir eigentlich zu wünschen hätten; aber solche könnten wir doch auch nur auf geschichtlichem Wege erhalten. Die Poesie und Kunst, die sie uns allein schaffen können, müssen sich ebenfalls an die Geschichte anschließen, wie das Beispiel der griechischen und katholischen Mythologie und Kunst zeigt. Wir werden aber der ästhetischen Umgestaltung der christlichen Symbole vorarbeiten, wenn wir sie in der Dogmatik als solche behandeln, und den ideal-ästhetischen Gehalt derselben aus den Banden der Verstandesbegriffe lösen und der ästhetischen Anschauung anheim geben. Es gibt nur zwei Fälle, wie die

Poesie und Kunst ihren Einfluß auf die Religion äußern können. Entweder der Verstand herrscht in der Ansicht der Religion, ist aber von so roher Ausbildung, daß er sich, ohne irre zu werden, Alles von der Phantasie bieten läßt, und es auf Treue und Glauben als Wahrheit annimmt, wie es bei den Katholiken der Fall war. Oder der Verstand ist so weit ausgebildet, daß er seine Grenze und die Rechte der Phantasie und der ästhetischen Anschauung an die Religion anerkennt, und sich mit den Dichtungen und Gebilden der Poesie und Kunst in keinen Streit einläßt. Das ist das Ziel, wohin der Protestantismus endlich gelangen, wohin ihn die Kritik, in der wir so lange befangen gewesen sind, führen muß. Denn ist es der Kritik gelungen, die Religion vom Irrsal des Verstandes zu befreien, so überläßt sie dieselbe der Herrschaft des religiösen Gefühls und der diesem dienenden Kunst.

Was wir schon vom Dogmenhistoriker forderten, daß er systematisch verfahren und gewisse Principien der Einheit als charakteristisch zum Grunde legen sollte, dieses fordern wir mit noch größerem Rechte vom Dogmatiker, der ja den dogmatischen Stoff wissenschaftlich und philosophisch bearbeiten will. Es haben neuere Dogmatiker die Nothwendigkeit einer solchen charakteristischen Anordnung gefühlt und sie versucht, sind aber zum Theil an der Klippe gescheitert, daß sie den ganzen dogmatischen Stoff dieser Anordnung unterwerfen wollten. Hier, wie überall, sind die allgemeinen Dogmen, welche die speculativen religiösen Ideen des allgemeinen Vernunftglaubens enthalten, von den be-

sonderen, welche religiöse Gefühle und Ansichten, oder das der *Ahnung* angehörende, und symbolische oder mythologische Bilder vom Uebersinnlichen enthalten, sorgfältig zu scheiden. Wenn man z. B. die christliche Dogmatik nach den beiden Ständen, dem Stand der Sünde und dem Stand der Gnade, abtheilt, wohin soll man dann die Lehre von Gott, Schöpfung, Vorsehung u. dgl. bringen? In den Stand der Gnade! als wenn ich mich im Stand der Sünde fühlen könnte, ohne von einem Gott zu wissen? Und was haben Ideen, wie die der Schöpfung, mit der *sittlichen* Ansicht von Sünde und Gnade zu thun! Der Nachdenkende findet bald, daß jene Ideen bei diesen Ansichten schon *vorausgesetzt* werden, sie müssen daher auch vorher abgehandelt werden. Es bedarf wohl keines weiteren Beweises, daß jeder Dogmatik ein *allgemeiner* und ein *besonderer* Theil zukommt: in jenem werden die allgemeinen theologischen und anthropologischen Lehren abgehandelt, in diesem die besondere Weltansicht dargestellt. Bei der protestantischen Dogmatik kommt noch ein *dritter* Theil hinzu, welcher den übrigen vorausgeschickt werden muß: es ist der *kritische*, welcher von den Quellen der religiösen Wahrheit handelt. Der Protestantismus unterscheidet sich eben dadurch von anderen Religionen, daß er über diese Quellen *reflectirt*, und diese Eigenthümlichkeit muß erkannt und herausgehoben werden. Gewöhnlich handelt man davon in Prolegomenen; aber dadurch bekommen die zur protestantischen Uezeugung wesentlich gehörenden Lehren von der heil. Schrift, Offenbarung u. s. w. das Ansehen,

als gehörten sie bloß zu den wissenschaftlichen Zurüstungen der Dogmatik.

Nachdem wir nun im Allgemeinen für die Dogmatik den Standpunct und die Verfahrensart vorgezeichnet haben, versuchen wir es auch in Absicht auf die einzelnen Lehren derselben, und bemühen uns vorzüglich zu zeigen, wie die rein historische und philosophische Ansicht, das Resultat der freiesten Forschung, sich vereinigen lasse mit der symbolischen öffentlichen Beibehaltung des anerkannten Lehrbegriffs, ohne in Willkühr zu verfallen und ohne die Hinterlist des alten Priesterthums zu üben.

Die Lehre von der *Offenbarung durch Christus* und der *Eingebung der Bibel* enthält eine richtige religiös geschichtliche Ansicht, selbst vom freiesten Standpunct aus betrachtet. Wir haben schon gezeigt, wie wir im Allgemeinen auf dem historischen Wege zu der Idee der Offenbarung gelangen, worin wir die Entwicklung des religiösen Geistes, besonders in hervorspringenden entscheidenden Momenten, als göttliche Veranstaltung anerkennen. Um in einer religiösen Erscheinung die Offenbarung des Göttlichen zu erblicken, müssen wir von der darin liegenden Kraft der religiösen Wahrheit und Schönheit dergestalt ergriffen und bewegt seyn, daß wir uns über uns selbst und unser geistiges Vermögen emporgehoben fühlen; wir müssen in dieser Erscheinung eine unendlich überlegene Gewalt anerkennen, vor der wir unwillkührlich anbetend die Kniee beugen. Das ist die Stimmung des frommen Christen, mit der er die Erscheinung der religiösen Wahrheit in Jesu anschaut. Daß das

Christenthum göttliche Offenbarung sei, ist ein schlechthin gegebener Glaubensausspruch, d. h. ein ideales Urtheil, welches durch keine Verstandesgründe erwiesen werden kann, so wenig als die Ueberzeugung des Frommen, daß in dieser oder jener Begebenheit der Geschichte sich die göttliche Hand kund gethan habe. Das Göttliche trägt seinen eigenen Erweis in sich selbst, und wer es nicht anerkennt, kann durch keine Beweisführung überzeugt werden. Reflectiren kann und muß allerdings die Theologie über ein solches religiöses Urtheil, und wie überall, so auch hier, eine allgemeine Nothwendigkeit aufzuzeigen suchen. Gerade so wie ein Geschmacksurtheil über die Schönheit eines Kunstwerks zwar nicht erwiesen, aber doch in so weit begründet werden kann, daß man durch Abstraction und Reflexion zeigt, daß ein solches Kunstwerk den Forderungen der Kunst genüge. Diese theologische Reflexion wird nun zuvörderst auf den Gehalt dieser Offenbarung an sich zu sehen und zu untersuchen haben, wie sich dieselbe zur Vernunft verhält, als mit welcher nichts, was den Menschen gut, heilsam und nachahmungswürdig seyn soll, in Widerstreit stehen kann, (widrigenfalls der Mensch mit sich selbst in Widerstreit gerathen würde). Es wird sich nun finden, daß im Christenthum nichts als die ewigen Vernunftideen in ihrer größten Reinheit und Fülle erschienen sind, und hiermit der Offenbarungsglaube gerechtfertigt seyn. *Der Rationalismus ist sonach selbst nichts weiter als die philosophische Ansicht des Offenbarungsglaubens.* Zweitens gibt es auch eine geschichtliche Reflexion über denselben:

man hat zu untersuchen, ob durch das Christenthum, in welchem man eine göttliche Offenbarung findet, die geschichtliche Entwicklung des religiösen Geistes bedeutend gefördert sei, und man wird, von der Geschichte belehrt, nicht verkennen können, daß durch das Christenthum eine ganz neue Periode der Religionsgeschichte begonnen und dem religiösen Geist der Welt eine ganz neue Richtung gegeben sei. Und so wird sich der Offenbarungsglaube auch in seiner geschichtlichen Ansicht rechtfertigen lassen. Hiermit ist nun auch das Dogma von der Eingebung gerechtfertigt: daß die Schriftsteller des A. und N. T. vom Geiste der Religion, von heiliger Begeisterung beseelt seyen, kann nur derjenige läugnen, der selbst von Religion nichts weiß. Unfehlbarkeit der Einsicht darf deswegen von ihnen nicht behauptet werden, denn religiöse Begeisterung hat unmittelbar mit der Einsicht, welche Sache des Verstandes ist, nichts zu thun. Ebenso wenig bringt der Eingebungsglaube nothwendigerweise wundersüchtige Vorstellungen vom Einfluß des heil. Geistes auf die Begeisterten mit sich, selbst wenn es erwiesen wäre, daß die Apostel dergleichen gehabt hätten (was doch nicht der Fall ist); denn diese Vorstellungen sind nur die *Ausdeutung* jener Glaubensidee durch den *Verstand*. Alles aber, was diesem angehört in der Religionslehre, ist unwesentlich, und höchstens als Sinnbild zu gebrauchen. Dieser Gebrauch ist aber hier unstatthaft und unnöthig, da jene Vorstellungen unbiblisch und auch eigentlich bloß im Kreise der gelehrten Dogmatik geblieben sind.

Der *Kanon* ist erstens ein bloß historisch-kritischer Begriff, den die Lehrer der ersten Kirche durch Ueberlieferung und Uebereinkunft festgesetzt haben, wir aber durch Kritik festsetzen. Kanonisch sind diejenigen Bücher, welche ächte treue Ueberlieferung von der Lehre Jesu und der Apostel enthalten; und da diese Treue relativ ist, so gibt es natürlich verschiedene Stufen von Kanonicität. Zu der ersten gehören die ächten Schriften der Apostel und ihrer Gehülfen, zu den übrigen die späteren, deren Verfasser ungewiß sind. Auch die Integrität begründet noch einen Unterschied. Da unsere Dogmatik historisch ist, so kann sie nie etwas von den Untersuchungen der Kritik fürchten; und selbst wenn sie bewiese (was sie doch nie im Stande seyn wird), daß wir gar keine ächte Schrift eines Apostels übrig hätten, würde der Kanon als historische Basis unerschüttert stehen bleiben. Denn immer blieben uns im N. T. die relativ ältesten und treuesten Denkmäler des Urchristenthums. Zweitens gibt es auch eine religiöse Ansicht vom Kanon, wornach er der Inbegriff der Bücher ist, welche göttliche Wahrheit enthalten. Diese Ansicht ist unabhängig von der geschichtlichen, denn auch ein späteres und unächtres Buch könnte Wahrheit enthalten, sie wird aber doch mit ihr in eins zusammenfallen, da nach einem zugleich historisch und religiös begründeten Urtheil die Wahrheit am reinsten in Jesus und in den Aposteln erschienen ist.

Der *allgemeine Theil* der Dogmatik muß streng nach den speculativen und sittlichen Ideen der Philosophie kritisirt werden. Hier ist nur

von *Wahrheit* die Rede, und über diese gilt strenge Forschung. Hier hat die Speculation auch den freiesten Spielraum, weil die dogmatischen Vorstellungen selbst meistens nur die Erfindungen einer gewissen Art von Philosophie, und wenig in den Glauben des Volks eingedrungen sind. Die Begriffe von *den göttlichen Eigenschaften* müssen auf die philosophischen Ideen von Gott zurückgeführt werden und können es, ohne als populäre Bilder ihre Kraft zu verlieren. In der Lehre von der *Schöpfung*, *Welterhaltung* und *Regierung* muß die ideale Ansicht, als die allein wahre, streng geschieden werden von der verständigen; die Schöpfung muß nicht als eine Entstehung in der Zeit und die Erhaltung nicht als eine Entwicklung in der Zeit, sondern als ein unabhängiges, freies, ewiges Gesetzseyn durch die Allmacht Gottes, und die Weltregierung unabhängig von der Geschichte, und als der absolute Grund derselben gefaßt werden. Dadurch wird aber nichts im Glauben des Volks geändert. Der mosaische Mythos von der Schöpfung kann sehr wohl als Bild stehen bleiben und wird seine ästhetische Wirkung auf das Gemüth nicht verfehlen, wenn auch das Verständige darin irrig ist, und als solches in der Dogmatik anerkannt wird.

Ursprünglich bloß mythologisch sind die Figuren der *Engel* und des *Teufels*, und die Dogmatik verfährt schon der Geschichte gemäß, wenn sie dieselben aus ihrem Gebiete verweist und lediglich als *Mythen* anerkennt. Dasselbe fordert die philosophische Kritik, weil Bilder des Ueber sinnlichen, die nicht der Anschauung, sondern der Phantasie anheim fallen, in die Mythologie

gehören. Für die heilige Symbolik und Kunst können diese Mythen beibehalten werden, ebendeshwegen aber muß man sie von der Herrschaft des *Begriffs* frei machen. Man soll darin weder eine geschichtliche, noch eine metaphysische *Wahrheit*, sondern allein die Schönheit und die Anregung des Gefühls suchen. Dies gilt besonders von dem Mythos des Teufels, welcher gewöhnlich als die Personification des absoluten Bösen wissenschaftlich gedacht wird; dies ist aber ein an sich widersprechender Begriff, denn das Böse an sich ist gar nicht gedenkbar, was absolut ist, ist auch gut. Der Teufel ist ein geschichtlich psychologisches Symbol des Widerspiels des Guten, gleichsam des Schattens, welcher das Licht der endlichen Welt unterbricht und trübt. Damit nun der Teufel noch darstellbar bleibe, muß ihm immer noch ein Theil von sittlicher Schönheit, gleichsam ein Theil von Licht gelassen werden, wie dieses immer in der Dichtung und Kunst geschehen ist.

Alles übrige in der Lehre von Gott kommt auf das Dogma von der *Dreieinigkeit* zurück, welches in der That große Schwierigkeiten darbietet und am schwersten auf philosophische Wahrheit zurückgeführt werden kann, weil man, zumal in der kirchlichen Ausbildung desselben, sich gar nicht von richtiger Speculation hat leiten lassen. Am leichtesten findet man den Ausweg aus der Verwirrung, wenn man die ursprünglichen biblischen Vorstellungen zum Leitfaden nimmt. Nach diesen ist der Sohn der Schöpfer und Mittler, der Geist das belebende, erwärmende und erleuchtende Princip in der Natur, sowohl der materiel-

len (1. Mos. 1, 2.), als der geistigen, über beiden aber stehet der Vater, den Sohn sendend, den Geist ausgiessend. Mithin sind Sohn und Geist nichts, als die Formen der Offenbarung Gottes in der Welt und seiner Wirksamkeit für die Heiligung der Menschen; durch Christus mit Hülfe des Geistes gelangt der Fromme zu Gott und zur Vereinigung mit ihm: es liegt also in der Trinitätslehre die ganze Ansicht des Christenthums concentrirt und diels wäre die *historisch religiöse* Bedeutung dieser Lehre. Diese hat man nun aber speculativ gefaßt und dadurch unendlich verwirrt, daß man diese drei verschiedenen *Ansichten* Gottes substanziirte, und den sinnlosen Unterschied zwischen *Substanz* und *Person* aufstellte. Man gab zu, daß nur eine göttliche Substanz gedenkbar sei, in dieser aber seien drei Personen, obschon desselben ungetheilten Wesens: womit ein Begriff gesetzt und auch wieder aufgehoben ward. Man hat ausdrücklich gegen die modalistische Ansicht der Trinität protestirt, und doch liegt diese wesentlich zum Grunde. Will man sich nicht mit dem sinnlosen Spiel des Setzens und Wiederaufhebens begnügen, will man etwas festhalten: so kann es nur die subjective modalistische Verschiedenheit der Auffassung Gottes seyn, und diese bezieht sich auf die Verhältnisse Gottes zur Welt, oder die sogenannten *opera ad extra*. Nur diese fallen in die menschliche, eine Relativität und Verschiedenheit zulassender Ansicht. Allein den Unterschied der Personen hat man in der Dogmatik streng und in Beziehung auf die *opera ad intra* oder *actus personales* gefaßt, welche über

der menschlichen Erkenntniß liegen, die nicht in das Wesen der Gottheit eindringen kann; in Beziehung aber auf die *opera ad extra* hat man ihn laxer gefaßt durch Aufstellung des Satzes: *opera ad extra sunt communia, salvo tamen personarum ordine et discrimine*. Der ersten Person, dem Vater, kann, streng genommen, kein *opus ad extra* zukommen, denn er ist eben darum die erste Person, die überschwengliche absolute Gottheit, weil er über der Welt gedacht wird. Die *missio filii et spiritus s.* durch den Vater ist eigentlich kein *opus ad extra*, sondern darin liegt das Band der Einheit, welches die beiden andern Personen mit der ersten verbindet. Die Schöpfung und Regierung, welche allen drei Personen gemeinschaftlich seyn soll, gehört der zweiten und dritten Person, welche sich dadurch erst als solche offenbaren. Wenn man sagt: was dem Sohn und dem Geist zukommt, kommt auch dem Vater zu, so hat dieses den guten Sinn, daß keine wirkliche Trennung in Gott anzunehmen, daß stets auf die höchste Einheit zurückzugehen sei; und in der That wird in der Bibel Gott dem Vater oft auch zugeschrieben, was eigentlich nach strenger Abstraction dem Sohn und Geist zukommt; will man aber wissenschaftlich abstrahirend verfahren, so muß man den Unterschied festhalten. Allerdings sind die *opera ad extra* der zweiten und dritten Person gemein, weil in beiden der offenbare Gott gedacht wird, aber ihr Antheil ist verschieden, indem die zweite Person als Logos (Verstand), und die dritte als Geist (Kraft) gedacht werden muß. Bei der Schöpfung z. B. gehört der zweiten Person die Hervorbrin-

gung des Weltganzen, der dritten aber die Belebung und Befruchtung des Wesens der Dinge. Da die ganze Lehre von der Speculation in Besitz genommen ist, so hat der Dogmatiker das Recht und die Pflicht, ebenfalls darüber zu speculiren und nichts anzuerkennen, als was er nach einer klaren gesunden Philosophie als haltbar darin findet. In der philosophischen Ansicht Gottes zeigen sich nun allerdings drei der biblischen Trinitätslehre analoge Formen, welche tief im menschlichen Gemüth gegründet sind, und die wir schon oben aufgezeigt haben. Alle Erkenntniß des Menschen ist nämlich an das dreifache Verhältniß *des Ganzen, der Form und der Theile*, (*der transcendentalen, formalen und materialen Apperception*) gebunden, welches im Vernunftschluß erscheint, und überall wieder kehrt; und hiernach fassen wir auch die Idee Gottes auf. Wir denken uns Gott entweder in seiner Selbstständigkeit, als den höchsten Gegenstand der Vernunft — als Vater; oder als die Form der Welt, als den, durch welchen die Welt ist und besteht — als Sohn; oder als die Natur durchdringend und erfüllend, als das Princip, von welchem Leben und Licht ausgeht — als Geist. Weniger paßt diese philosophische Form zu der kirchlichen Trinitätslehre, welche drei Personen setzt; denn will man von Gott das Bild der Person gebrauchen, so kann man es nur auf die erste Ansicht Gottes anwenden, ohne Bedeutung ist es in der Anwendung auf die beiden anderen. Um indeß die objectiv wahre Bedeutung der dreifachen Gottesansicht geltend zu machen, mag der Begriff der Person stehen bleiben, da wir keinen

keinen andern haben, und der Begriff der *Ansicht* den Irrthum veranlassen könnte, als sey es nur eine menschliche Dichtung. Sind wir aber sonach auch genöthigt, die dogmatische Ausbildung der Trinitätslehre umzugestalten, so ist dieß doch lediglich Sache der Schule, und hat auf den Glauben des Volks keinen Einfluß. Die wahre religiöse Dreieinigkeit bleibt, die philosophisch dogmatische Bestimmung mag so oder anders ausfallen. Man behellige das Volk nicht mit den dogmatischen Vorstellungen, und mache es weder durch Vorspiegelung eines unbegreiflichen Geheimnisses irrig und stutzig, noch erzeuge man durch Bestreitung der hergebrachten Lehrform Zweifel, sondern entwickle die religiöse, jedes fromme Herz ansprechende Bedeutung, welche in dieser Lehre liegt. Es zeugt von speculativer Flachheit, wenn man sie ganz und gar aus der Glaubenslehre verweisen will. Sie ist durchaus für die menschliche Ansicht nothwendig, und dient zur Belebung und Erfüllung des Glaubens. Die Ansicht der Unitarier, welche nur vom höchsten Gott über der Welt wissen wollen, ist einseitig und läßt das Herz kalt und leer. In der Welt müssen wir das Abbild und die Kraft Gottes lebendig ahnen und fühlen, besonders aber in der Geschichte der christlichen Offenbarung, und so von unten nach oben, wie von oben nach unten steigen. In der christlichen Dreieinigkeitslehre vereinigt sich alles Wahre, was im Monotheismus, Anthropomorphismus und Pantheismus liegt, und das Christenthum behauptet dadurch sein Uebergewicht über das Juden- und Heiden-

thum, daß es beide in sich vereinigt und vollender hat.

Wir kommen jetzt zur *Lehre vom Menschen*. Hier ist der Mythos 1 Mos. 2. f., als Grundlage der Paulinischen Ansicht von der freien Gnade in Christo, constitutiv geworden. Er enthält die richtige Geschichtsansicht, daß mit dem Eintritt der Willkühr und Bildung in das Leben auch die Sünde und das Elend (der Tod) als deren Strafe eingetreten ist, und der Mensch die innere Ruhe und den Frieden der Seele verloren hat. Diese Thatsache wiederholt sich immerfort in der Geschichte jedes Menschen, und so haben Alle an der Sünde Adams Theil genommen, und Alle tragen die gleiche Schuld. Die kirchliche Dogmatik hat dem Bilde der verlorenen Unschuld den Begriff vollkommener Heiligkeit untergeschoben, wovon indess Paulus und das N. T. nichts weiß, und was wir aufgeben können und müssen. Darin aber haben die alten Dogmatiker Recht, und stehen auf einem weit höheren Standpunkte, als so viele neuere, daß sie unseren Hang zum Bösen als eine Schuld ansehen: eine Wahrheit, von welcher alles reine religiöse Leben abhängt, und mit deren Verwerfung das ganze Christenthum umstürzt. Es ist richtig, was Paulus lehrt, daß der Mensch mit all seinem sittlichen Bestreben den inneren Frieden und den Beifall Gottes nicht erlangen kann; denn wie kann er sich zur wahren Heiligkeit emporschwingen? Aber das ist eine dogmatische Uebertreibung, dem Menschen alle Kraft zum Guten abzusprechen; es ist dieß in sittlicher Hinsicht nicht ganz richtig, denn wir haben immer doch eine

sittliche Kraft, wenn sie auch endlich und besieghar ist; und in religiöser Hinsicht ist es in sofern falsch, als dem sittlichen Verwerfungsurtheil, das wir über uns fällen, schon die Anerkennung der Heiligkeit Gottes zum Grunde liegt, und die Nothwendigkeit an Gott zu glauben und ihm zu vertrauen, uns ins Herz gelegt ist. Dagegen ist es wahr, daß es dem Menschen schwer wird, sich zum religiösen Glauben zu erheben, daß ihn die sinnliche Ansicht und Richtung so leicht festhält, daß ihm bei aller Anlage zur Religiösität eine äussere Erweckung und Unterstützung noththut (worin der Fromme die göttliche Gnade erkennt). Dogmatische Consequenz und System-sucht, in Verbindung mit einer empirisch materialistischen Ansicht, hat diese Wahrheiten übertrieben, und verkannt, daß, wie überall im geistigen Leben des Menschen, so auch hier, das Verhältniß einer *erregbaren innern Kraft* obwaltet. Die Selbstthätigkeit des Menschen, an sich schon endlich und von Gott abhän-gig, bedarf der äusseren Erregung, um thätig zu werden, mithin bedarf der Mensch der Erlösung durch die göttliche Gnade. Es ist die vollkommen wahre religiöse Ansicht, die in uns aufglühende Begeisterung zum Guten als Ausfluß Gottes zu betrachten; nur muß man sie nicht zur anthropologischen Wahrheit stempeln: denn nach anthropologischer Ansicht ist der im Menschen wirkende heil. Geist nichts als *der Geist der Vernunft*, in welchem jedoch ein höheres absolutes Princip, welches der heil. Geist ist, angenommen werden muß. Die Vernunft ist nur, was sie ist, durch dieses Princip, und ohne dasselbe ist sie

Unvernunft. Der heil. Geist und die Vernunft müssen nicht einander entgegengesetzt, sondern diese jenem untergeordnet werden. Beide Ansichten müssen von einander geschieden, und von verschiedenen Standpuncten aus gefaßt werden, wo sie dann beide gleich richtig sind. Die erste gehört dem Glauben, die zweite der beobachtenden Reflexion an. Durch diese Einschränkung und Berichtigung der dogmatischen Lehre wird aber nichts im Glauben des Volks verändert. Es bleibt der richtige Satz, daß wir Sünder sind und des Ruhmes vor Gott ermangeln, und daß alles Gute von oben, von Gottes Gnade, kommt, und die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung wird in nichts wankend gemacht. Was kümmert sich der Fromme um dogmatische Theorien? Der Glaube macht keine Distinctionen, sondern lebt in der vollen ungetheilten Anschauung und Ahnung.

Gegen die *Auferstehung der Todten*, so wie dieser dogmatische Begriff vorliegt, hat freilich die philosophische Kritik viel einzuwenden: es ist schlechthin falsch und streitet mit der idealen Ansicht, eine *Wiederherstellung der Körper* zu erwarten, welche nur durch einen physikalischen Proceß geschehen könnte, wodurch die Hoffnung der Unsterblichkeit zum Thema der Naturforschung und dadurch dem Zweifel Preis gegeben wird. Daher ist es auch bei uns ganz gewöhnlich geworden, von einer rein geistigen Unsterblichkeit zu reden. Diese Idee liegt auch in der Schrift, welche die Seele gleich nach dem Tode in den Himmel gelangen läßt. Aber sie befriedigt nicht ganz, weil die Persönlichkeit aus Leib

und Geist besteht, und mit dem Untergang des Leibes die Realität des Geistes, wenn auch nicht aufgehoben, doch, so zu sagen, halbirt wird. Daher muß jenes Dogma als mythisches Bild stehen bleiben, (wie es denn auch eigentlich in den mythologischen Theil der Dogmatik gehört), und hat als solches seine schöne Bedeutung, die wir unten entwickeln werden. Wie man aber auch darüber denken möge, so ahme man immer das Beispiel Jesu nach, und lenke auf die geistige Ansicht hin. Wenn Sadducäer und Pharisäer diese Lehre, von welcher alle Seelenruhe abhängt, mit grobsinnlichen Vorstellungen erschüttern und entweihen wollen, so sei unsere Rede: *„ihr kennet die Schrift nicht, noch die Macht Gottes: die Auferstandenen werden nicht freien, noch sich freien lassen, sondern den Engeln Gottes gleich seyn im Himmel.“*

Der dritte oder besondere Theil der Dogmatik beschäftigt sich zunächst mit der mittelst der *Ahnung* aufgefaßten Weltansicht, in welcher die Ideen des Vernunftglaubens auf den Zustand des Menschen in der Zeit angewandt, und die ihn störenden Widersprüche gelöst sind. Diese Widersprüche sind die zwischen der Idee eines heiligen, das Gute wollenden Gottes und der Herrschaft des Bösen in der Welt, zwischen der Bestimmung des Menschen zum Guten und seiner sittlichen Verderbnis: und deren Lösung ist gegeben in der *Erlösung* und *Versöhnung* durch *Christus*, und in der göttlichen *Gnadenwirkung*. Diesen dritten Theil nennt man *Heilslehre*, weil in der lebendigen Auffassung des Glaubens und der Lösung aller Widersprüche das Heil des

Menschen, seine Ruhe und Seligkeit, gegeben ist.

Dafs Gott das Wohl der Welt und aller Menschen will, ist die grofse christliche Idee, welche der Erlösungslehre zum Grunde liegt, und welche wir als Bestandtheil des allgemeinen Vernunftglaubens anerkennen müssen; dafs Gott durch Christus die Welt erlösen wollte (*benevolentia Dei universalis ordinata*) ist die natürlich beschränkte Ansicht des Christenthums, welches nur in sich das Heil setzen kann (denn sonst wäre die Zuversicht zu der ihm inwohnenden Wahrheit gelähmt); und diese Ansicht gehört der religiösen Ahnung an, welche in den besonderen Erscheinungen der Geschichte die Erscheinung des Göttlichen findet. Dafs Gott auch jeden Einzelnen durch den Glauben an Christus selig zu machen beschlossen habe, ist nur die Anwendung jener allgemeinen Idee in dem besondern Bewustseyn des einzelnen Gläubigen. Wir steigen auf diese Weise aus dem Gebiet des Vernunftglaubens immer tiefer in das Gebiet der Ahnung herab. Diese Ansicht hängt mit der Idee der Unwürdigkeit und des Unvermögens des Menschen zusammen. Der Gläubige ahnet demüthig und freudig, dafs ihm die Erlösung nur von der Gnade Gottes kommt, und dafs sein Heil, auf Gottes ewigen Rathschluß gegründet, so sicher und unwandelbar, wie diese selbst, ist. Er dankt es der göttlichen Fügung und Einwirkung, dafs er gläubig und selig geworden, nicht seiner eigenen Kraft und Weisheit; darum aber fühlt er sich auch darin so fest und sicher, weil es ihm nichts Irdisches rauben kann, indem zwar

sein Wille und seine Erkenntniß dem irdischen Wandel erliegt, nicht aber die göttliche Gnade. Ueber diese Idee ist im Allgemeinen kein Streit, es sei denn, daß man im Irrthum des Pelagius befangen, der menschlichen Kraft die Erlösung beilegen wollte.

Aber streitig ist die mit dieser Ansicht verbundene entgegengesetzte, über die *Ungläubigen*, und dadurch ist auch die besondere Fassung der ersteren verwirrt worden. Wenn das Schicksal der Gläubigen von Gott beschlossen und geordnet ist, so ist es auch das Schicksal der Ungläubigen; sind jene von Gott *erwählet*, so sind diese von ihm *verworfen*. Darüber ist nun auch noch kein Streit; denn was geschieht, geschieht durch Gottes Willen. Nun aber werden die Gläubigen dadurch erwählt, daß in ihnen der Glaube vom heil. Geist erweckt wird, und so muß man auch annehmen, daß die Ungläubigen dadurch verworfen werden, daß Gott in ihnen nicht den Glauben wirkt. Dadurch aber scheint Gott als Urheber des Bösen gedacht zu werden, was er nicht seyn kann. *Calvin* scheute sich vor dieser Folgerung nicht, und nahm wirklich einen zwiefachen Rathschluß Gottes an, die einen durch den Glauben selig zu machen und die andern durch den Unglauben zu verwerfen. Die Lutheraner hingegen nahmen richtig ein allgemeines Wohlwollen Gottes an, wornach er Aller Menschen Errettung wolle, den besondern Rathschluß aber faßten sie so, daß dabei die Bedingung des Glaubens und des Unglaubens auf Seiten der Menschen vorausgesetzt werden müsse, und verwerfen die Annahme eines unbedingten Rathschlus-

ses. Sie hatten Recht, wenn sie den Unglauben dem Menschen selbst als eigene Schuld beilegten, denn das Böse ist immer des Menschen eigene Schuld, Unrecht aber, wenn sie den Glauben nicht als das strenge Werk der göttlichen Gnade, und ihn halb und halb als unabhängig von derselben ansahen, was mit der Lehre vom Unvermögen des Menschen streitet; auch konnten sie daneben nicht läugnen, daß der Mensch auch zum Unglauben durch Geburt und Schicksal, mithin durch einen göttlichen Rathschluß, geführt wird, womit die Bedingtheit des Rathschlusses der Verwerfung wieder aufgehoben wird.

Um aus diesen Widersprüchen den Ausweg zu finden, stelle man sich auf den Standpunct, von welchem aus man den Zwiespalt des Guten und Bösen, und den Sündenfall als schon gegeben betrachtet. So hat man nicht die ewige Welt Gottes, sondern die endliche Sinnenwelt, und nicht die absolute, im Glauben gefasste, sondern die bedingte, in der Erscheinung geahnete Wirksamkeit Gottes im Auge. Es fragt sich, wie wir uns die Wirksamkeit Gottes in den Verhältnissen der Welt zu denken haben. Es ist klar, daß wir hier nur die Ansicht Gottes im Verhältniß zur Welt und Natur, nicht als des höchsten heiligen Wesens zu denken haben. Als solches hat Gott mit dem Bösen nichts zu thun; in sofern er aber in der Welt erscheint, ist er freilich eben so heilig und eben so wenig einer Theilnahme am Bösen fähig, aber er erscheint doch wenigstens im *Kampfe mit dem Bösen, als Erlöser und Richter*. Der Vater richtet niemand, alles Gericht hat er dem Sohne übergeben (Joh. V, 22.)

und zwar darum, weil er der Menschensohn ist (v. 27). d. h. weil er der im Menschen erscheinende Gott ist. Da nun kraft der Sündhaftigkeit der Menschen der Gegensatz des Guten und Bösen in der Welt ist, so wirkt Gott auch diesem Gegensatz gemäß, und erwählt die einen zum Glauben, und verwirft die andern durch ihren Unglauben, der zwar sein Werk in sofern ist, als er ihnen nicht die Einwirkung des Geistes hat zukommen lassen, aber eigentlich doch ihr eigenes Werk ist, weil sie des Unglaubens fähig sind und ihr Herz dem Glauben verschlossen haben. Wären sie nicht von Natur böse, so würde sich ihnen der gute Geist nicht entzogen haben, welcher allgegenwärtig und in ihrem eigenen Gemüth vorhanden, aber unterdrückt ist. So wie Gott als Erlöser in den Gegensatz des Guten und Bösen eingeht, so auch der heilige Geist, welcher gleichsam als endlich und beschränkt gedacht wird, nicht *an sich*, sondern in sofern er wirksam *erscheint*. Sonach ist die Verwerfung zugleich Gottes und auch der Menschen Werk, und das letztere in sofern, als darin das Böse erscheint, das erstere aber nur in sofern, als dadurch der Kampf mit dem Bösen und die Erlösungsgeschichte ihren Fortgang nimmt, mithin in sofern darin etwas Gutes ist; denn Gott kann nur Gutes wirken. Die Verwerfung der Ungläubigen ist bedingt durch die Erwählung der Gläubigen, und davon das Widerspiel; wäre keine Erlösung und kein Weg des Heils gegeben, so wäre weder Erwählung, noch Verwerfung. Beides gilt nur in Beziehung auf das Erlösungswerk, welches etwas geschichtliches ist, und daher ist

zwar die Erwählung ewig und unwandelbar, weil das ewige Heil in der Geschichte erschienen ist, aber nicht die Verwerfung kann ewig und unwandelbar seyn, weil das Böse keine ewige Realität hat. In der That dürfen wir gar nicht behaupten, daß diejenigen, die wir für Ungläubige halten, es gänzlich seyen, gänzlich böse und gottlos. Nichts rein Böses kann existiren, denn alles, was ist, ist gut, und wer das Leben, wer einen menschlichen Geist hat, kann nicht schlechthin böse seyn. Somit heben wir aber die Lehre von der ewigen Verdammniß auf, und wie wir dieß rechtfertigen können, wird sich weiter unten zeigen.

Calvin irrte darin, daß er dieses Eingreifen der Gottheit in die Verhältnisse der Welt als absoluten Rathschluß faßte, und es somit, um nach unserer Ansicht zu reden, dem Vater, nicht dem Sohne und Geiste zuschrieb, wodurch in das höchste Wesen selbst Zwiespalt gesetzt wird. Aber die Lutheraner sind in demselben Irrthum, und tragen die Bedingtheit in das göttliche Wesen, indem sie den göttlichen Rathschluß vom Glauben der Menschen abhängig machen, wodurch sie ohnehin mit der Lehre von dem Unvermögen des Menschen in Widerspruch gerathen. Man muß den Begriff der Erwählung eigentlich so fassen, daß sie zum Glauben und dadurch zur Seligkeit, nicht aber, daß sie unter Voraussetzung des Glaubens zur Seligkeit geschehe.

Und so treten wir in die Mitte zwischen die calvinische und lutherische Lehre, und nehmen mit dieser einen allgemeinen Rathschluß Gottes zur

Erlösung aller Menschen an, mit jener aber eine freie Erwählung zum Glauben und auch eine vom Unglauben der Einzelnen unabhängige Verwerfung der Ungläubigen, die jedoch durch die Sündhaftigkeit der Menschen im Allgemeinen bedingt ist *).

Das Dogma von der Gottheit Christi sind wir weit entfernt umstossen zu wollen, ob wir es gleich für einen widersprechenden Begriff halten, die Gottheit mit der Menschheit in einem Individuum vereinigt zu denken, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als solche gedacht wird. Es soll diese Lehre aber auch kein Begriff, sondern eine *ästhetische Idee* seyn, und die Dogmatiker mit ihren Begriffs - Bestimmungen der beiden Naturen in Christo u. s. w. haben hier alles verdorben. Der fromme Christ, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, von der in der Einführung derselben sichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Charakters Jesu, glaubt und schaut in ihm die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber, und fragt nicht, wie es möglich sei, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. Hinweg also mit all jenen dürrn Formeln der Dogmatik, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß: Christus gelte uns als

*) Das Weitere s. in meiner Abhandlung von der Erwählung in der von Schleiermacher, de Wette und Lücke herausgegebenen theologischen Zeitschrift 2. H.

göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes, man sei nicht zu karg in seiner Verherrlichung, und wäge die Ausdrücke nicht zu ängstlich ab; aber nie vergesse man, daß dabei nicht von *Verstandeswahrheit*, sondern allein von *religiöser Schönheit* die Rede ist, und wer darüber zum Volke spricht, thue es nie ohne den Aufschwung und die Wärme der frommen Begeisterung. Hier bewährt sich der Vortheil der Unterscheidung der verständigen und ästhetischen Ansicht. Wer in der Religion nur die erste gelten läßt, muß diese Lehre verwerfen, und consequenterweise haben es auch alle sogenannte Rationalisten gethan; wir aber können und müssen sie, als zur ästhetischen Ansicht gehörig, als ein schönes bedeutungsvolles Bild, stehen lassen; und nicht etwa als ein Gedicht der frommen Phantasie, der überspannten Begeisterung, sondern als Ergebniss einer geschichtlich religiösen Erfahrung. Damit aber schliessen wir die Metaphysik davon aus, und stellen uns auf den sittlichen Standpunct. Es ist nicht sowohl vom Wesen, als vom Charakter Christi die Rede. Die vorhandenen dogmatischen Bestimmungen über das Verhältniss der beiden Naturen in Christo sind übrigens leicht auf das Verhältniss der natürlichen und idealen Ansicht zurückzuführen, nach welcher man Jesus betrachten kann. Mensch ist er natürlich betrachtet, und Gott ideal ästhetisch betrachtet; und so wie beide Ansichten im Grunde eins sind, so ist es nur eine Person, der Gottmensch, nicht zwei Personen, sondern zwei Naturen. Die Logik, welche dabei angewendet ist, ist sehr unbehülflich, und dient nur dazu,

Irrthümer abzuwehren, nicht aber die Wahrheit zur Ueberzeugung zu bringen. Es laufen aber auch logische Fehler mitunter, welches der Fall ist bei der lutherischen Lehre von der *communicatio idiomatum*, nach welcher die richtige Idee einer Durchdringung beider Naturen dazu gemißbraucht wird zu beweisen, daß die menschliche Natur an den Eigenschaften der göttlichen Theilnehme.

Ueberblickt man die Geschichte dieses Dogma's, so bemerkt man darin leicht *den Kampf der Wahrheit mit der Schönheit*. Die Griechen dogmatisirten nicht über die Verbindungsart des Göttlichen mit der menschlichen Natur in ihren Halbgöttern, weil ihre Tendenz ästhetisch war; die Christen aber, bei denen die Verstandesrichtung vorherrscht, unterwarfen dasjenige, was der Schönheit angehört, den Gesetzen der Wahrheit, und wollten es nach Begriffen denkbar gemacht wissen, wie Jesus Gott und Mensch zugleich seyn könne. Der Katholicismus, nach seiner heidnisch ästhetischen Richtung, ließ diese dogmatischen Streitigkeiten ruhen; aber der Protestantismus, nach seiner Richtung auf die Wahrheit, erweckte sie wieder im Streite über die *communicatio idiomatum*. Nunmehr muß eine Zeit eintreten, wo die Schönheit neben der Wahrheit ihre Rechte behauptet.

Die *Versöhnungslehre* ist uns nicht, wie so vielen neueren Theologen, ein für die Religion bedeutungsloser, oder wohl gar schädlicher Ueberrest des Judaismus im Christenthum. Aus dem Judenthum stammt allerdings der dabei vorkommende Begriff des Opfers, ist aber nur bildlich

gefaßt und in sofern richtig: ganz verwerflich dagegen ist die scholastische Genugthuungslehre, in welcher ein grober Verstand die Begriffe rechtlicher Vergeltung auf das höchste sittliche Verhältniß angewandt hat. Mischen wir den deutenden Verstand nicht ein, und fassen wir die Lehre so schwebend und geistig auf, wie der Apostel Paulus thut, der fast Alles, was wir Jesu verdanken, auf seinen Tod bezieht und als Wirkung desselben betrachtet; so erhalten wir ein schönes ästhetisch-religiöses Symbol, welches, zumal von der Kunst verherrlicht, die wohlthätigste Wirkung auf das fromme Gemüth äussert und ihm die letzte und höchste Beruhigung gibt. Um dieses einzusehen, müssen wir diese Lehre in ihre rein religiösen Elemente zerlegen. Christus befreit uns durch seinen Tod von der Strafe unserer Sünden, und versöhnt den Zorn Gottes — dieß, entkleidet von der beigemischten groben Vergeltungslehre, und ideal gefaßt, heisst doch weiter nichts, als: Christus gibt dem von seiner Schuld geängstigten Gemüth den inneren Frieden wieder, daß es sich zutrauensvoll zu Gott, dem heiligen Richter, emporrichten kann. Das Bewußtseyn der Schuld, ästhetisch gefaßt, ist das religiöse Gefühl der Ergebung, in dem wir uns vor Gott beugen, und wodurch uns die Ruhe des Gemüths wiederkommt: denn wir können uns nicht zu dem Gedanken der heiligen allmächtigen Güte erheben, ohne uns gestärkt und getröstet zu fühlen. Aus dem Gegensatz unserer Sündhaftigkeit und der Heiligkeit Gottes ergibt sich in dem gesunden, lebendigen, frommen Gemüthe von selbst jene geheimnißvolle, nur im

Gefühle zu erfassende Vermittelung, welche der christliche Lehrbegriff Versöhnung oder Sündenvergebung nennt. Diese innere unaussprechliche Vermittelung aber mußte thatsächlich in der Geschichte dargestellt und dadurch bewährt werden. So wie in Christo alle Ideen geschichtlich und persönlich erschienen, so auch diese höchste der Versöhnung, damit sich in ihm das ganze Leben der Menschheit spiegeln sollte. Und diess geschah durch seinen Märtyrer-Tod. Jeder Märtyrer-Tod ist ein Bild der Ergebung, und stellt die Erhebung des Geistes über die Widersprüche der verderbten Welt, den innern Sieg im äußern Untergange, dar; in höherem Grade aber der Tod eines Märtyrers, der für die höchsten Güter des Geistes, die Wahrheit und Sittlichkeit und deren Einführung in die Welt starb, für dasjenige, was der menschlichen Verderbnis ein Ende machen, die Welt von den Banden der Sünde befreien, und dem Menschen die Ruhe des Gemüths sichern sollte. In diesem Tode wird uns also zuerst die Anschauung der allgemeinen menschlichen Verderbnis, welcher Jesus auf der einen Seite erlag und auf der andern entgegenwirken wollte, und zugleich unserer eigenen Sündhaftigkeit, um welcher willen Jesus gestorben ist: sodann die Anschauung der siegenden Erhebung über dieses Verderben in dem erhabenen Gehorsam Christi, mit welchem er seine Pflicht erfüllte, und durch die Kraft des Geistes die Leiden des Fleisches überwand, und in seiner Gott ähnlichen Liebe für die Menschen, deren Heil er durch seinen Tod gründen wollte, welche uns zu einem freudigen Bewußtseyn un-

serer Würde erhebt, und uns Pfand und Gewähr der göttlichen Liebe wird. Liebt uns der reinste Gott gleiche Mensch, und hielt uns für würdig, daß er den Tod für uns litt, so liebt uns auch Gott, mit dem er in innigster Gemeinschaft stand, und wird uns unsere Schwachheit vergeben, und das Gute in uns mächtig werden lassen. Da nun Christus in dem für uns gelittenen Tode das Höchste sittlicher Vollkommenheit und den vollständigen Sieg des Geistes über das Fleisch und die Sünde dargestellt hat, so können wir durch den Glauben an ihn und seine Gemeinschaft uns dieses zu eigen machen; er erhebt uns zu sich, wenn wir uns mit ihm kreuzigen, und, wie er, uns von der Herrschaft des Fleisches losmachen: und diese Zuversicht gibt uns die Seelenruhe, wir fürchten nicht mehr den Zorn des strengen Richters, sondern sind der Gnade des liebenden Vaters gewiß geworden. Dazu kommt die historische Wichtigkeit des Todes Jesu, daß durch ihn eigentlich der Sieg der Wahrheit entschieden worden ist, und daß der sterbende Christus im vollgültigen Sinne Repräsentant der christlichen Religion ist, in sofern sie die Welt erleuchtet, belehrt und beseligt hat, daß wir Alles, was uns das Christenthum gewährt hat, in einem einzigen Bilde zusammengefaßt, in Christus am Kreuze erblicken, daß uns folglich durch den Tod Jesu wirklich die Seelenruhe, die Versöhnung, geworden ist. — Dieß ist der reine Sinn der biblischen Versöhnungslehre, dem selbst der Begriff des Opfers keinen Eintrag thut. Denn in den Sühnopfern des A. T. sollte ebenfalls die Idee der Selbstanklage und Verläug-

läugnung dargestellt werden, indem die Opferthiere an der Stelle des Sünders starben, und dessen Strafbarkeit versinnbildeten. Dagegen fehlte dabei die Idee der sittlichen Erhebung und der verzeihenden Gnade Gottes, wenigstens war diese nicht anschaulich dargestellt. Christus war das vollkommenste Opfer, weil er zugleich in seiner sittlichen Reinheit und Geisteskraft, und in der ihn beseelenden Liebe das Bild der geläuterten und begnadigten Menschheit wurde.

Die lutherische Dogmatik hat zur biblischen Versöhnungslehre noch die Zuthat der thätigen Genugthuung oder der Versöhnung durch sein hohes sittliches Vorbild gefügt; aber seine sittliche Reinheit ist nur die nothwendige Bedingung der Versöhnungskraft seines Todes, kann aber nicht an sich für versöhnend gelten *).

*) *Krug* (der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre. 1802.) findet in dieser Uebertragung des Verdienstes Christi diese Vernunftidee. Wenn Gott den Sünder mit Wohlgefallen betrachten solle, so sei diess bloß in sofern für uns denkbar, als Gott nicht auf das sehe, was jeder Mensch wirklich ist, sondern was der Mensch überhaupt werden kann. Nun sei Jesus das Ideal der sittlich vollendeten Menschheit. In Rücksicht auf dieses Ideal könne also Gott Wohlgefallen an den Menschen haben. Nach unserer Ansicht genommen wäre die Sache diese: der Mensch finde in der Idee der Begeisterung (der ästhetisch gefassten Bestimmung des Menschen) die religiöse Ruhe, was wir aber nicht zugeben können. Beide Gefühle, das der Begeisterung und das der Resignation, halten einander das Gleichgewicht, und dieser Widerstreit kann

Die Versöhnungslehre ist eigentlich nur die Trägerin der *Rechtfertigungslehre*, die mit Recht als die Grundfeste der ganzen christlichen Glaubenslehre betrachtet wird, und welche wir so vollkommen billigen, daß wir fast nichts hinzusetzen haben. Sie stimmt ganz mit unserer Idee der *Ergebung* zusammen, nach welcher sich der Fromme im Gefühle seiner Schuld vor der heil. Allmacht beugt, und zugleich im Gedanken der ewigen Liebe seinen Trost findet; und wir empfehlen sie als das wahre Gegengift gegen die Moraltheologie der Neueren, welche offenbar zu viel Gewicht auf die Sittlichkeit legt, und gegen die sie eben so gültig ist, wie gegen das mosaische Gesetz und die katholische Genugthuungslehre und Werkheiligkeit. Nicht durch Werke und eigenes Verdienst, welches, wie groß es auch nach endlichem Maafsstab sei, doch immer vor der absoluten Heiligkeit Gottes verschwindet, sondern allein durch die Gnade Gottes kann der Mensch selig werden. In keinem Punkte der christlichen Dogmatik ist der reflectirende Verstand so in Uebereinstimmung geblieben mit der idealen Ansicht wie in dieser Lehre, welche dem Verstand und der Frömmigkeit des Apostels Paulus gleichviel Ehre macht. Möge unseren Theologen das lebendige Verstandniß dersel-

nur durch das höhere der Andacht gehoben werden; die göttliche Gnade, in dem Tode der Treue und Liebe kund gethan, versöhnt allein und löst den Widerstreit zwischen unserer Bestimmung und unserem Unvermögen.

ben wieder aufgehen, da sie jetzt doch fast ganz verhüllt und begraben liegt! Wenn sie sich überhaupt nur wieder zur religiösen Ansicht der Theologie erheben, so wird ihnen auch diese Lehre wieder in ihrer großen Bedeutung erscheinen und den von jeher behaupteten ersten Rang unter den Glaubenslehren von neuem einnehmen.

Es folgt nun die *Eschatologie* oder die Lehre von den letzten Dingen. Diese Lehre werden wir am richtigsten beurtheilen, wenn wir ihr eine *mythische* Bedeutung zuerkennen. Sie ist zwar nicht ohne Bedeutung für den Glauben, wie denn jede gehaltvolle Mythologie auf religiösen Ideen sich erheben und gestalten muß; aber das, was sie zum Gegenstand des Glaubens macht, ist theils schon in der Anthropologie und Theologie dagewesen, wie die Ideen der Unsterblichkeit und der Bestimmung des Menschen, theils liegt es der Heilslehre zum Grunde, oder macht deren Gipfel aus, wie die Idee des Reiches Gottes in der Ewigkeit, des Sieges des Guten und des seligen Lebens bei Gott; denn das Reich Gottes, das in der Ewigkeit besteht, auf Erden zu gründen, und dem Menschen die ewige Seligkeit zu verleihen, ist die Bestimmung Christi auf Erden gewesen, und die Vollendung dieses seines Werkes macht den Inhalt der Hoffnungen aus, von welchen die Eschatologie handelt. Ihrer idealen Natur nach entbehren sie der bestimmten festen Gestalt, in welcher sie hier auftreten, und haben diese nur von einer Art von Mythologie gewonnen. Die religiösen Ideen der Heilslehre hatten ihr ästhetisch - verständiges Material

von der Geschichte entlehnt: die geschichtliche Erscheinung Jesu, mittelst der religiösen Ahnung halb ästhetisch, halb verständig gedeutet, war das Symbol der Erlösung und Versöhnung. Hier nun spielt Christus auch die Hauptrolle, und der Ahnung gehört ebenfalls der Gedanke, daß durch das Christenthum das Böse besiegt, und die Welt zum idealen Zustand zurückgeführt werden soll; es eröffnet sich hier für die christliche Geschichte die Aussicht in die ferne Zukunft, welche in die Ewigkeit verschwimmt, und es zeigt sich die höchste Erfüllung der christlichen Ideale, wie sie in die ewigen Ideen überschweben; offenbar aber hat die dichtende Phantasie einen großen Theil an der Ausmahlung dieser Aussicht, und jene Ausgeburts phantastischer Hoffnungen, die jüdische Christologie, wie sie halb als dichterisches Gerüst, halb als wirkliche Ueberzeugung in dem symbolisch mythischen Gedicht der Apokalypse erscheint, ist die Grundlage dieser ganzen dogmatischen Lehre geworden. Ueberhaupt können die Ideen über das ewige Wesen der Dinge positiv nicht anders, als in mythischen Bildern ausgedrückt werden, und weit entfernt, die Bibel anzuklagen, daß sie uns dergleichen anbietet, bedauern wir vielmehr, daß diese Mythologie nicht rein als solche anerkannt und benutzt worden ist, woran die Dogmatiker nicht wenig Schuld haben, indem sie das, was stets schwebend und beweglich seyn muß, als Gegenstand der religiösen Dichtung, fest und steif ergriffen und festgehalten haben, als Bestandtheil der religiösen Wahrheit. Das ächte Verfahren des Dogmatikers wird also hier seyn,

daß er aus dem vorliegenden domatischen Stoffe die dem Glauben und der Ainnung angehörenden Bestandtheile in ihrer Reinheit heraustrenne, und das Uebrige als Bild oder anschauliche Form stehen lasse.

Mit dieser Scheidung des Ideal - Dogmatischen und des Geschichtlich - Symbolischen fällt zusammen die Scheidung dessen, was in dieser Lehre von der ewigen Bestimmung des einzelnen Menschen und was von der ewigen Bestimmung der ganzen Kirche vorkommt. Die ewige Bestimmung des Einzelnen ist zum Theil durch die früheren Lehren schon festgesetzt, und besteht in der Auferstehung, dem Gericht und ewigen Leben zur Seligkeit oder Verdammniß. Wenn auch der Tod den Menschen aus der sichtbaren Gemeinschaft der Geister herausreißt, so bleibt er doch in der unsichtbaren Geisteswelt Gottes, und erntet die Früchte seines irdischen Lebens zum Heil oder Verderben seiner Seele. Dieses Unsichtbare soll aber auch sichtbar werden in der allgemeinen Auferstehung der Todten; und hier berührt sich das Schicksal des Einzelnen mit dem Schicksal der Kirche. Der Abgeschiedene stehet noch in geistiger Gemeinschaft mit derselben, und nimmt an ihrer Entwicklung Theil. Nun wird gehofft, daß sie sich zur höchsten Vollkommenheit erheben und nach immer wiederholten Siegen endlich ganz über ihre Feinde triumphiren werde, und diese Hoffnung ist so wahr, daß ohne sie in der Kirche gar keine Begeisterung, kein Muth und Vertrauen seyn könnte. Die höchste sittliche Aufgabe ist das Fleisch dem Geiste zu unterwerfen

und es durch denselben zu verklären, und so ist es auch das Ziel der Kirche, ihre körperlich bedingte geistige Gemeinschaft immer mehr zu einer rein geistigen zu verklären, die Herrschaft des Fleisches zu vernichten und es in innere Harmonie mit dem Geiste zu bringen. Wenn dies Ziel erreicht ist, so erscheint Christus, der bisher nur unsichtbar seine Kirche regiert, in sichtbarer körperlicher Gestalt. Und hat er bisher hie und da, zu dieser oder jener Zeit einen Sieg über die Feinde seiner Kirche erfochten, wie z. B. bald nach seinem Abschiede von der Erde, durch die Zerstörung Jerusalems: so wird er nun alle Ungläubigen mit einem Male richten, und mit dem letzten und Haupttriumphe den Kampf seiner Kirche beschließen. Ist aber auf dieser Weise die Menschenwelt zur höchsten Vollendung gebracht, und ihrem Urbilde gleich geworden, so kann die körperliche und thierische Natur nicht im bisherigen Zustande bleiben; auch in ihr liegt ein Funke des Geistes, der nun frei hervorbrechen muß. Zunächst wird der menschliche Körper geistig verklärt werden, was ohnehin die sittliche Aufgabe war. Sind aber die Lebenden der schweren körperlichen Bürde entledigt, so ist auch die Scheidewand gefallen, welche sie von den Todten trennt, die nur dem Leibe nach gestorben sind, und der Seele nach noch leben; da sie nun beständig mit der Kirche in geistiger Gemeinschaft gestanden, so nehmen sie nun auch sichtbar an dem körperlich-geistigen oder geistig-körperlichen Leben derselben Theil, sie stehen auf, um nie wieder zu sterben. Und so wie sich Körper und Geist mit einander

durchdringen, so begegnen sich Himmel und Erde, die Erde ist himmlisch, d. h. durch das Geistige verklärt, und der Himmel irdisch, d. h. sichtbar und wirklich geworden. Auch dieß gehört zu der sittlichen Aufgabe der Kirche, die ja nichts als das irdische Abbild des ewigen Urbildes des Reiches Gottes im Himmel ist. So vergeht die alte Erde und der alte Himmel, und eine neue Welt bildet sich, in welcher Gott allein herrschet, das Gute nicht vom Bösen gestört ist, und eine ungetrübte Ruhe und Seligkeit Alle umfängt.

Hieraus ist klar, daß diese Lehre von einer geschichtlichen An- und Aussicht übergeht in die Idee der Ewigkeit, und daß man Unrecht hat, wenn man darin die reine Idee der Ewigkeit suchen zu müssen glaubt.

Betrachten wir nun die einzelnen Stücke dieser Lehre, und zwar zuerst die Lehre von der *Auferstehung der Todten*. Dem Glauben gehört der Gedanke eines geistigen ewigen Seyns der Dinge; um diesen aber nicht bloß negativ für den Verstand, sondern positiv und lebendig für das Gefühl darzustellen, bedurfte die Phantasie eines körperlichen Substrats, und liefs daher neue verklarte Körper und eine neue verklarte Welt entstehen. Aber es liegt auch in diesem Bilde der wahre Gedanke, daß im wahren Wesen der Dinge Körper und Geist eins sind. Körper und Geist sind nur in der Erscheinung getrennt und einander entgegengesetzt, im wahren Seyn aber eins und dasselbe: müssen wir doch die Idee der Seele auch auf die materielle Natur ausdehnen, und diese vergeistigen. So lehrt die Kabbala und

neuere Naturphilosophie, daß der Körper nur die Rinde des Geistes, und erstarrter Geist sei; und die parsische Philosophie, woher die Lehre von der Körperauferstehung stammt, ist unstreitig von derselben Idee ausgegangen. Ja, hier zeigt sich auch die tiefe Wahrheit, die in der alten heidnischen Seelenwanderungslehre liegt. Ist Geist und Körper ursprünglich eins, und bedingen sie sich gegenseitig, so kann der fortlebende Geist nicht ohne Körper gedacht werden, und muß, weil die Körperwelt der Umwandlung unterworfen ist, einen neuen Körper annehmen. Der Fehler war nur, daß man sich nicht von dem Gedanken der sichtbaren groben Körperwelt losmachen konnte, und daher den Geist in ihren Banden gefangen hielt. Alles hat hier der träge dogmatisirende Verstand verdorben, der aus dem anschaulichen Bilde einer übernatürlichen Idee einen natürlichen Verstandesbegriff geschaffen, gegen den sich der aufgeklärte Verstand sträuben muß. Auch hat diese Lehre selbst den Nachtheil, daß sie das, was der Ewigkeit angehört, ans Ende der Zeit, also in die Zeitreihe setzt und einen leeren Raum übrig läßt; nur ist dieses wegen des Zusammenhanges mit der Entwicklung der Kirche nothwendig, und lediglich in dieser Beziehung zu fassen, so daß man sagen kann, die abgeschiedenen Geister, die mit der Kirche in geistiger Gemeinschaft stehen, treten mit ihr in demselben Grade auch in körperliche Gemeinschaft und erstehen körperlich, in welchem in ihr der Körper vom Geiste durchdrungen und die sittlichen Ideen verwirklicht werden.

Das jüngste Gericht und die ewige Seligkeit und Verdamniß symbolisirt die Idee des siegenden Reiches Gottes in der Ewigkeit. In seiner hergebrachten Fassung hat dieses Dogma freilich ein verständig irdisches Substrat, nämlich den Gedanken eines Gerichts und einer Vergeltung, welcher von dem irdischen Rechtsverhältniß entlehnt ist. Das Gute trägt seinen Lohn in sich selbst, und das Böse seine Strafe, und diese sittliche Vergeltung ist von der Zeit unabhängig, und beginnt schon in diesem Leben. Aber hier darf die Einmischung der geschichtlichen Ansicht des Kampfes und des Sieges der Kirche nicht vergessen werden, in welchem sich eine sittliche Vergeltung im Großen und gleichsam sichtbar zeigt. Man denke nur an den Untergang des jüdischen Volkes, welches eine Folge seines Unglaubens war. Diese Geschichtsansicht dient eigentlich dem Dogma vom jüngsten Gericht zum Substrat, und dadurch wird es ächt ästhetisch-symbolisch. Groß und das Gefühl mächtig ergreifend ist das Bild des siegreich auftretenden Königs des Gottesreichs, wie vor ihm das Böse in den Abgrund sinkt und das Gute im herrlichen Triumph dasteht; und so gefaßt ist es das Gesamtbild des Kampfes der Kirche in der Zeit und ihres Sieges, in welchem ein jeder seine eigene Geschichte und die Geschichte aller Zeiten wieder erkennt. Erkennen wir hier eine geschichtlich-mythische Symbolik an, so kommen wir auch über den schwierigen Punct der ewigen Verdamniß hinweg. Nämlich dieser Gedanke, begriffsmäßig genommen, widerstrebt dem idealen Glauben. Gott kann nicht einen großen

Theil seiner Geschöpfe zur ewigen Verdammniß bestimmt haben; er wäre sonst nicht die ewige Liebe, oder nicht allmächtig. In Gottes Reich kann es auch keinen Gegensatz geben, und einen solchen enthält die Lehre von zwei Sphären, der der Seligen und der der Verdammten, welche letztere zwar aus dem Wege geschoben ist, aber doch noch immer besteht. Man sieht ein, daß diese geschichtlich - ideale Ansicht sich nicht über das endliche Verhältniß erheben konnte und durfte. So wie wir hier einen Gegensatz und Kampf des Guten und Bösen bemerken, so hat man als Bild des ewigen Jenseits zwar den Gegensatz stehen lassen, aber statt des Kampfes den Sieg gesetzt, so daß Zeitliches und Ewiges in einander fließen. Diese Ansicht hat für die Kirchenlehre ihre entschiedene Gültigkeit; jedoch muß die Speculation darüber hinausgehen. In Gottes Reich gibt es kein Böses, auch nicht einmal in der Unterwerfung und Bestrafung; wie aber der Widerstreit zwischen dem Guten und Bösen gelöst werde, wie die sündigenden Menschen zurückgeführt werden zum sündlosen Zustand, in welchem sie Gott erschaffen hat: das ist ein ewiges Geheimniß, das kein menschlicher Geist enthüllen kann. Hiernach müssen wir für die rein ideale Ansicht die Ewigkeit der Höllenstrafen verwerfen, die ja schon darum nicht bestehen kann, weil sie nicht uranfänglich, sondern erst in einen Zeitabschnitt gesetzt wird, da doch das Ewige weder Anfang noch Ende hat. Aber als Bild der Nichtigkeit des Bösen und der sieghaften Gewalt des Guten, zur Warnung und Ermuthigung aufgestellt, als Endziel des Strebens

und Ringens der Kirche, müssen wir diese Lehre in ihrer symbolisch - geschichtlichen Bedeutung stehen lassen.

Welche Vortheile unsere symbolische Behandlungsart der Dogmatik gewähre, wird vielleicht nirgends so klar, als bei diesen eschatologischen Lehren, welche der kritische Zeitgeist fast ganz verworfen zu haben scheint. Wir leisten dem Wahrheitssinne dabei volle Genüge, und zerstören doch auch nicht den historisch überlieferten und symbolisch anerkannten Lehrbegriff, welcher dem nicht philosophischen Christen eine nothwendige Stütze ist. Wir verfahren in demselben Geiste wie Christus, welcher die Bilder vom messianischen Reiche als Hülle geistiger Ideen gebrauchte, und wie der Apokalyptiker, welcher sie mit schaffender Phantasie weiter ausbildete, ohne doch seine aufgeklärte Ueberzeugung ganz daran zu ketten. Möge uns nur der Himmel bald religiöse Dichter und so auch einen neuen Apokalyptiker schenken, damit diese Bilder mehr Bedeutung für unseren geläuterten Geschmack erhalten!

Sechstes Kapitel.

Von der praktischen Theologie.

Die Richtigkeit unserer Behandlungsart der Theologie muß sich in der Praxis bewähren. Wenn wir nicht zeigen können, daß sie für die Erziehung des Volks zur Religion ersprießlich ist und sich mit dem öffentlichen Leben der Re-

ligion und dem Kirchentum verträgt und es fördert: so ist alles bisher Gesagte vergeblich. Wir müssen nun die Idee der Kirche im christlich-protestantischen Sinne aufstellen, und so der praktischen Theologie erst ihr Gebiet anweisen, in welchem sie thätig seyn kann.

Auch hier sind wir an den Gang gebunden, daß wir nach der zum Grund gelegten philosophischen Idee der Kirche die Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche betrachten, und daraus die reine Idee der letzteren entwickeln. Die bloße Phantasie würde uns ein unausführbares Ideal liefern, die bloße Geschichte aber uns die Erscheinung statt des Wesens festhalten lassen. Beim Heraustreten der Religion ins Leben muß man zweierlei unterscheiden. Erstens, die wirkliche und gleichsam nackte Aeufserung religiöser Ansichten und Gefühle in Wort und That, z. B. die Aeufserung der Begeisterung für Ehre und Gerechtigkeit im Gesamtleben der Menschen, der Ergebung durch Aufopferung für das gemeine Wohl u. s. w. Solche Aeufserungen religiöser Gemüther begegnen sich nun im Leben von verschiedenen Seiten, und so entsteht ein öffentliches Leben der Religion *in der That und Wahrheit*. Aber diese Gemeinschaft verlangt, wie wir gesehen haben, einen äußeren Halt und Mittelpunkt. Das Gesamtleben im Staate bietet gewissermaßen einen solchen dar. Hier ist wenigstens der Gegenstand für ein thätiges religiöses Leben, besonders für die Begeisterung, gegeben; allein das Staatsleben nimmt mehr die That als die Gesinnung in Anspruch: es fehlt daher noch das, was die religiösen Gemüther

innerlich verknüpft, worin sie sich als gleichgestimmt erkennen und gegenseitig mittheilen können; besonders fehlt auch das, was die höchsten religiösen Gefühle, die ins äußere Leben des Volks gar nicht unmittelbar eingehen und über alles Irdische hinausstreben, die Gefühle der Andacht, gleichsam verkörpert und zum gemeinsamen Eigenthum macht. Dieser Mittelpunkt wird nun theils durch eine sittliche Verbrüderung, theils durch eine gemeinsame Andachts-Uebung gegeben, welche letztere, in sofern sie der Erkenntniß dienet, doctrinal, und in sofern sie dem Gefühle dienet, ästhetisch-symbolisch seyn muß. Laßt uns nun sehen, wie sich diese doppelte Gemeinschaft in der christlichen Kirche gestaltet hat.

Jesus kam nicht, um irgend eine bestimmte, in festen äußern Formen erscheinende sittlich-religiöse Gemeinschaft, oder eine Kirche, sondern um das Reich Gottes zu stiften. Dieß hat er deutlich erklärt in jener Rede an die Samaritaner: „die Zeit komme und sei schon da, wo man nicht in diesem oder jenem Tempel, sondern im Geist und in der Wahrheit Gott anbetet;“ ferner in der Antwort an die Pharisäer, welche ihn fragen, wann das Reich Gottes komme: „das Reich Gottes komme nicht so, daß es beobachtet werden könne, man könne nicht sagen, hier ist es, oder dort; das Reich Gottes sei mitten unter ihnen.“ Dadurch bewährt sich seine Erscheinung als rein ideal und göttlich: die Stiftung bestimmter kirchlichen Formen, und hätte sie auch noch so vollkommen seyn können, wäre immer Menschenwerk gewesen, und würde

die reine freie Entwicklung der christlichen Kirche genemmt haben; und Christus wäre nicht der ewige Heiland und Erlöser gewesen, sondern ein Religionsstifter, wie Mose, dessen Werk mit der Zeit einem andern vollkommneren Platz gemacht hätte. Das Reich Gottes, als reine heilige, selige Gemeinschaft der Geister, begann in dem Augenblick, als Christus als göttlich reiner Verstand und sündloser Mensch, als Anfänger und Haupt dieses Reiches, anerkannt wurde, und die ihn Erkennenden sich im Glauben und in der Liebe um seine Person versammelten. Und was Christus zur Gründung dieses Reiches auf Erden that, bestand darin, daß er diese sittlich-religiöse Gemeinschaft stiftete, durch welche das ewige Ideal auf Erden verwirklicht werden sollte. Diese Gemeinschaft bestand in der Gesinnung und That, und hatte in sofern keine andere Form als das Leben selbst und den geschichtlichen Zusammenhang mit ihrem Stifter. Nur zwei Symbole hatte er ihr zurückgelassen, die Taufe und das Abendmahl, welche als Formen des Bekenntnisses und der Gemeinschaft mit ihm einen äußerlichen anschaulichen Mittelpunkt abgaben. Für die Ausbildung und Pflege der Erkenntniß und Andacht war außer diesen Symbolen keine Vereinigungsform, als die strenge Mittheilung im Rückblick auf die Lehre und das Leben desjenigen, von welchem das neue Leben ausgegangen war, und in Hinsicht auf das A. T., dessen Geschichte und Lehre in ihm ihre Erfüllung und Vollendung gefunden hatte. Je mehr aber dieser Verein wuchs und sich erweiterte, je weiter die urchristliche Zeit zurücktrat, desto mehr gestal-

tete sich das freie Leben in bestimmten Formen, welche nach und nach eine für sich bestehende Bedeutung und Wichtigkeit erhielten. *Erstens* setzte sich eine gemeinschaftliche, sittlich religiöse Lehre in gewissen öffentlichen Formen fest, wohin der dogmatische Geist der Zeit nothwendig führte, da doch die Ueberzeugung, obgleich durch den gemeinschaftlichen Glauben an Christum gebunden, hätte frei bleiben und sich nach Mafsgabe der Fassungskraft der Einzelnen gestalten sollen. *Zweitens* bildeten sich zum Behuf der Andachtsübung manche neue symbolische Gebräuche, und die ursprünglichen Symbole wurden umgestaltet und mit Zuthaten überladen, wobei der Aberglaube sein Spiel trieb, Bild und Sache verwechselnd, und das Bild immer mehr verkörpernd. *Drittens*, erhielt die Gemeine, deren Band eigentlich nur die freie Liebe seyn sollte, äufserliche Gesellschaftsformen, ähnlich denen des bürgerlichen Staats, wodurch anstatt der Freiheit der Zwang eingeführt wurde: es bildete sich die Hierarchie, welche nicht nur Lehre und Cultus, sondern auch das sittliche Leben der Menschen beherrschte und lenkte. Dieser auf diese Weise fest in sich geschlossene Verein nahm nun auch das rechtliche Leben in sich auf, welches dem Staate gehörte, der sich aber mit ihm in ein feindseliges Verhältniß stellte, und ihn zwang, die Stellung eines Staates im Staate anzunehmen. Ohnehin ging er auf die Umwandlung und Verjüngung des Staatslebens aus, und die damaligen Staaten schlossen auch die Kirche in sich, so daß sich beide gegenseitig ausschlossen. So war die christliche Kirche

ein Institut geworden, das der mosaischen Stiftung sehr ähnlich war, ein sittlich - religiöser Staatsverein. Nun fiel der römische Staat in diesem Kampfe, und die Regierung ward christlich. Nun hätte eigentlich die Gemeinde ihrem politischen Bestandtheile nach in den Staat übergehen, und nur als freier sittlich - religiöser Verein übrig bleiben sollen. Es geschah aber nicht, weil die Opposition zwischen Staat und Kirche mehr äußerlich als innerlich aufgehoben war, indem der christliche Geist die Regierung noch nicht vollkommen beherrschte, und auf der andern Seite die Kirche ihrer Selbsterhaltung wegen ihre politische Verfassungsform nicht aufgeben konnte, indem ihre Mitglieder eines freien sittlichen Vereins nicht fähig waren. Es war nicht bloß die Herrschsucht der Priester, sondern das Bedürfnis und der Geist der Zeit, wodurch es kam, daß sich die Kirche immer mehr in sich befestigte, aber auch immer mehr ins Grobe und Materielle ausbildete und vom Ideal entfernte. Es blieb und setzte sich fest die gleich anfangs herrschende Voraussetzung, daß die Kirche wirklich das Reich Gottes sei. Sie war es gewesen, oder hatte doch das Ideal nahe berührt, als noch die heilige Begeisterung in ihr lebendig war; so wie diese aber wich, konnte sie höchstens darauf Anspruch machen, ein irdisches unvollkommenes Abbild des Reiches Gottes zu seyn. Wie hätte sie diess aber anerkennen können, da das Ideal in dem Maasse sich ihrem Blick entzog, als die Begeisterung aus ihr wich? Dieser materiellen Ansicht gemäß wurde nun auch das freie Band der religiösen Ueber-
zeu-

zeugung enger zusammengezogen, und mit hierarchischer Gewalt ein *statutarischer Lehrbegriff* festgestellt. Auf der anderen Seite aber entwickelte sich auch der Cultus immer mehr, und ward eine fast ganz abergläubig mißverstandene *Symbolik*. Das sittlich-politische Element brachte jenen Coloss des Papstthums hervor, vor welchem sich die Fürsten der Erde beugten, und in ihm ihren Richter anerkannten. Noch wenige Schritte weiter, so war eine europäische Universaltheokratie begründet, in welcher alle Völker gleich den Stämmen der hebräischen Nation vereinigt waren. Aber dieß Unternehmen scheiterte an der Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit der Völker, und die Hierarchie sank durch den Protestantismus. Nun ging die Kirche bei den Protestanten nach und nach, ihrem politischen Bestandtheile nach, in den Staat über, und blieb nur noch sittlich-religiöser Verein. Aber auch in dieser Hinsicht ging eine bedeutende Umwandlung mit ihr vor. Der alte statutarische Lehrbegriff war gefallen, und der Geist des Protestantismus erlaubte nicht die Aufstellung eines neuen. Die Bekenntnisse konnten sich nie zu dem Ansehen der Concilienschlüsse erheben und die Lehrfreiheit blieb. Man hat oft behauptet, daß dieß inconsequent und widersinnig sei, und dadurch das protestantische Kirchenthum sich auflösen müsse, und hat dagegen die consequente Strenge der katholischen Kirche gerühmt. Wir können allerdings zugeben und die Geschichte lehrt es, daß die protestantische Kirche die starre Festigkeit des Katholicismus nicht behaupten kann, und daß sie in einer

rasch fortgehenden Entwicklung begriffen ist; aber auflösen wird sie sich nicht. Wir läugnen den Grundsatz, daß eine Kirche schlechterdings auf einen statutarischen Lehrbegriff gegründet werden müsse; der wahre Grund, auf welchem die christliche Kirche ruht, ist die geschichtliche Gemeinschaft mit Christo, welche von Seiten der Erkenntniß im Glauben an ihn und im Festhalten an der Bibel, als der geschichtlichen Quelle der Wahrheit, nicht aber in bestimmten Lehrmeinungen, und von Seiten des Gefühls und der That in sittlicher Verbrüderung und in einem ästhetisch symbolischen Cultus erhalten wird; und wir glauben, daß die protestantische Kirche auf dem Wege sei, sich von den dogmatischen Banden zu befreien und sich zu einer freien Gemeinschaft zu gestalten. Wir sagen: auf dem Wege; denn in beiderlei Hinsicht ist sie noch fern vom Ziele, und die praktische Theologie hat in dieser revolutionären Zeit die schwere Aufgabe, diesen Entwicklungsgang zu lenken, und ihn sowohl vor Rückschritten, als Sprüngen zu bewahren. Ein gefährlicher Rückschritt wäre es, die protestantische Kirche an einen statutarischen Lehrbegriff, desgleichen die katholische hat, binden zu wollen. Ein solches Beginnen würde dem protestantischen Geist und dem Zeitgeist überhaupt gleich sehr widerstreben; denn von einer solchen statutarischen Autorität haben wir uns eben in der Reformation mit großem Kampfe losgemacht, und nirgends im Gebiet des Geistes gilt jetzt bei uns Autorität. Auch würde dieses Beginnen ohne ein sichtbares Oberhaupt der ganzen protestantischen Kirche vergeblich

seyn. In der einen Landeskirche könnte allenfalls mit Zwang eine Lehnorm aufgestellt, in der anderen aber würde sie verworfen werden, und die protestantische Kirche im Ganzen würde also immer ihre Freiheit behaupten. Auf der anderen Seite wäre es ein eben so gefährlicher Sprung — und leider haben wir ihn versucht! — das Band des kirchlichen Lehrbegriffs ganz zu lösen. Wir bedürfen einer gewissen äusseren Einheit und Grundnorm, und die gräuliche Verwirrung, die jetzt herrscht, da ein jeder dem Volke vorträgt, was er will und wie er will, kann keine andere Frucht bringen, als Unglauben und Gleichgültigkeit gegen die religiöse Wahrheit, zumal da Viele, die gar nicht wissen, was Religion ist, die Lehrfreiheit mißbrauchen, und die wichtigsten Religionslehren, wie z. B. die Rechtfertigungslehre, mißhandeln und mit Füßen treten. Die Bibel ist allerdings die Grundnorm des protestantischen Lehrbegriffs, aber die Auslegung derselben bietet einen zu großen Spielraum für die subjectiven Meinungen dar. Es bleibt daher nichts übrig, als die Autorität der Bekenntnisse wieder anzuerkennen, in welcher für die Bibelauslegung ein fester Halt gegeben ist, aber nicht ihrem Buchstaben, sondern ihrem Geiste nach, als einer *symbolischen* Lehnorm, symbolisch nämlich nicht bloß in der hier gewöhnlichen Bedeutung der gemeinschaftlichen Anerkennung, sondern auch in dem Sinne genommen, wie wir die Dogmatik symbolisch behandelt wissen wollten. Diese Rückkehr zu den Symbolen unserer Kirche müssen wir aber nicht durch ein Zwangsgesetz bewerkstelligt wissen wollen, sondern durch freie

theologische Ansicht und Ueberzeugung; und da wir gezeigt haben, daß der ächte historisch-theologische Geist darauf hinführt, so wird dieß auch nicht bloß etwas Subjectives und Vorübergehendes werden, sondern sich als etwas Nothwendiges geltend machen.

So haben wir nun die Stelle gefunden für die eine Thätigkeit des praktischen Theologen, nämlich als *Religionslehrers*, in wiefern er die *Ueberzeugung* der Kirchenglieder bilden und lenken soll. Die Aufgabe für seine Kunst ist hier, unter der Form des symbolischen Lehrbegriffs Lebendigkeit, Freiheit, mithin auch Mannichfaltigkeit der Ueberzeugung zu erregen und zu pflegen. Der Unterricht der Jugend legt den Grund: billig beginnen wir also mit diesem. Das allgemeine Gesetz ist hier, den symbolischen Lehrbegriff rein historisch, am besten auf dem Grunde einer einfachen Geschichte des Christenthums, jedoch mit Weglassung aller dogmatischen Spitzfindigkeiten, vorzutragen. Mit besonderer Rücksicht auf die anderweitige Bildung und Bildungsfähigkeit der Lehrlinge kann dann dieser Lehrbegriff mehr oder weniger frei gedeutet werden, wobei man jedoch nicht hauptsächlich auf den Verstand, sondern vor allem auf das Herz zu wirken suchen muß, zumal bei den Lehren, welche nicht sowohl Ideen, als Gefühle und Ansichten enthalten. Wie wenig die jetzt gewöhnliche Katechese mit ihrer sokratischen Methode, wodurch man die Jugend im Nachdenken zu üben pflegt, diesen Anforderungen entspreche, ist wohl jedem klar, der sie kennt. Diese Methode selbst möchte wenig zweckmässig seyn für eine ideale Behand-

lung der Religionslehre; wenigstens muß sie sehr vorsichtig gehandhabt und nur zur Erregung der Empfänglichkeit für die mitzutheilenden geschichtlichen Lehren gebraucht werden. Es ist nichts verderblicher für das junge Gemüth, als ein solcher vernünftelter Religionsunterricht, desgleichen jetzt gewöhnlich zu seyn scheint. Der Knabe soll schon, wie ein Erwachsener, über die Religion nachdenken, und erhält dadurch die Verstandesrichtung in der Religion, die ihn in die Gemeinheit herabzieht. Uns kann es hier nicht darum zu thun seyn, eine Theorie des religiösen Jugendunterrichts zu geben; für den Verständigen ist es an diesen Winken genug *).

Wenn sich der Prediger seine Gemeinde selbst gebildet hat, oder sie doch in seinem Geiste gebildet vorfindet: so ist dann der Kanzelunterricht nur die leichte Fortsetzung der Katechese. Er wird die Erwachsenen zu einer immer freieren und lebendigeren Ansicht des Lehrbegriffs führen, und er wird sogar auch den Verstand in Anspruch nehmen, und eine klare Scheidung des Wahren vom Falschen versuchen können. Ist für den religiösen Sinn ein guter Grund gelegt, so kann dann die Thätigkeit des erwachten Verstandes für die religiöse Ueberzeugung nur heilsam, nicht zerstörend und auflösend seyn. Diese Verstandesthätigkeit ist ächt protestantisch

*) S. meine Abhandlung über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland etc., im Refor-
mations-Almanach vom J. 1817. S. 362 ff.

und christlich, und der Zeitgeist fordert sie; sie herrscht auch in der Theologie: billig kann sie also aus dem öffentlichen Religionsunterricht nicht verwiesen werden. Sie wird auch dem Vortrag die eindringende Schärfe geben, und die Aufmerksamkeit und Theilnahme der Zuhörer wach erhalten. Aber mit weiser Vorsicht muß der Prediger sich an die Verstandesbildung seiner Gemeinde anschließen, auf ihren Standpunct treten, und von da aus sie weiter führen. Wollte er nur seinen Verstand walten lassen, so würde er die Ueberzeugung zerstören, nicht erbauen und erleuchten.

Wir haben hierbei vorausgesetzt, daß die Gemeinde des Predigers sich im Ganzen auf Einer Stufe der Bildung befinde, und eine gewisse Einheit darstelle. Schwerer und fast unlösbar wird die Aufgabe desselben, wenn die Gemeinde gemischt ist, und in ihr wesentlich verschiedene Ueberzeugungen herrschen. Ein solches Verhältniß ist unnatürlich, und solche Gemeinen sollten sich billig in mehrere gleichgesinnte theilen. Im Jugendunterricht wird man gewiß so viel als möglich die Gebildeteren von den Anderen trennen und besonders unterrichten; warum soll nicht auch eine solche Scheidung im Unterricht der Erwachsenen Statt finden? Natürlich kann sie nicht absichtlich und zwangsweise gemacht werden, sondern muß sich von selbst machen. Es muß einem jeden frei stehen, sich nach seinem Bedürfniß den Lehrer zu wählen; damit er diels aber könne, muß eine jede große Gemeinde, zumal in den Städten, mehrere Prediger und Kirchen haben. Dann, vorausgesetzt, daß das Kir-

chengehen nicht ein mechanisches Gewohnheitswesen, und die Gemeinde lebendig im Glauben ist, würden die Gleichgestimmten sich im wahren religiösen Verein zusammenfinden, ähnlich der urchristlichen und den separatistischen Gemeinden, welche eines Herzens und eines Sinnes wären, und sich mit christlicher Bruderliebe zusammenschließen; und es würde das unnatürliche, dem christlichen Geist fremde und nur mit dem Ersterben des religiösen Geistes entstandene Verhältniß aufhören, daß die Verschiedensten und Uneinigsten da vereinigt sind, wo alles Gute nur aus innigster Eintracht entstehen kann. In jeder anderen geselligen Beziehung, im gewöhnlichen Umgang des Lebens, in wissenschaftlicher und ästhetischer Berührung, theilen sich die Glieder unserer Kirchengemeinen in so mannigfaltige Klassen und Vereine; nur in der höchsten geselligen Vereinigung, in der religiösen, sollen die sonst Geschiedenen eins seyn; wie unnatürlich! So lange dieses nicht geschieht, bleibt dem Prediger einer gemischten Gemeinde nichts übrig, als seinen Vortrag unter der öffentlichen sanctionirten Form des symbolischen Lehrbegriffs so im Allgemeinen und im Schweben zu halten, daß er nur hoffen kann, erregend, aber nicht bildend zu wirken. Vorzüglich muß er im Gebrauch der verständigen Behandlungsart äusserst vorsichtig seyn, um sich nicht mit den auf einer niederen Stufe der Ueberzeugung Stehenden in feindliche Opposition zu setzen.

Einheit zwischen den verschiedenen Gliedern einer Gemeinde, oder zwischen den von uns geforderten, verschiedenen einzelnen religiösen

Vereinen wird hergestellt durch den *symbolischen Cultus*. Im Fall diese Vereine bestehen, und vielleicht schon jetzt, da es doch immer sehr Viele gibt, denen die Unterrichtsanstalten der grossen Kirche nicht zusagen und die sich daher von ihr zurückziehen, sollte es Religionsübungen geben, aus welchen das der Ueberzeugung dienende Element des Cultus ganz ausgeschlossen, oder doch verhältnissmässig in den Hintergrund gestellt würde. Sie dürfen nicht zu häufig seyn, und müßten eben durch ihre Seltenheit und die Grösse der Versammlung, so wie durch den Aufwand aller Cultusmittel, eine verstärkte Gewalt und ein ehrfurchterweckendes Ansehen erhalten. Einheit aber wird durch den symbolischen Cultus zwischen den in verschiedener Ueberzeugung Lebenden hergestellt; weil er dasjenige versinnbildet, worin Alle eins sind, nämlich den *Glauben*, der im *Gefühl* lebendig wird. Dieser Glaube erscheint als *Ueberzeugung* nur in der mittelbaren Auffassung durch den Verstand, und der Unterricht, schon weil er mittelst der Sprache geschieht, kann sich vom Verstand nie ganz losmachen, und daher nie für Alle befriedigend seyn. Die Kunst aber, die auf das Gefühl wirkt, ist für Alle das gleich wirksame Mittel, und so auch der von der Kunst unterstützte Cultus.

Jetzt tritt also die zweite Art der Thätigkeit des praktischen Theologen ein, die *liturgische*. Sie ist doppelt: in sofern der Cultus erst geschaffen, oder umgebildet werden soll, ist sie *constituierend*, in sofern er besteht, *administrirend*. In beiden muß sich der Theolog leiten

lassen von einer allgemeinen *Theorie des Cultus*, oder einer *kirchlichen Kunstlehre*, welche, wie die ganze Theologie, aus dem philosophischen Element (welches wir oben entwickelt haben) und dem historischen besteht. Sie muß sich theils überhaupt an den kirchlichen Geist des Christenthums, theils an den Zustand und Geist der bestehenden, in einem gewissen Entwicklungsmoment begriffenen Kirche halten, und darf nicht ins Allgemeine und Fremdartige ausschweifen; auch muß sich der schaffende Liturg von dem gegebenen Material des Cultus in soweit bestimmen lassen, daß er es nicht wegwirft, sondern nur verjüngt und umbildet. Der kirchliche Geist des Christenthums und des Protestantismus ist hauptsächlich nach der Grundform der Andacht, wie wir gesehen haben, lyrisch, und die bestehenden ästhetischen Formen sind, diesem ganz analog, Gebet und Gesang; denn jedes ächte Gebet ist lyrisch und gleichsam ein vollkommener Gesang. Daß die Musik die einzige Kunst sei, welche, vor der Hand wenigstens, in den protestantischen Cultus aufgenommen werden kann, haben wir schon gezeigt, nur die Baukunst darf ihr noch zur Seite treten. Die geschichtlich symbolischen Formen des protestantischen Cultus sind die christlichen Feste und die beiden Ritus der Taufe und des Abendmahls, woran sich die der Confirmation und Beichte schliessen: sie müssen zum Theil durch belehrende und erweckende Vorträge, besonders aber durch jene ästhetischen Formen gehoben und belebt werden, und erfordern mannichfaltige Modificationen, verleihen aber auch erst durch das

in ihnen liegende Eigenthümliche dem Cultus Reichthum und Leben.

Es wird jetzt allgemein das Bedürfnis eines mehr auf das Gefühl berechneten Cultus anerkannt, und die Zeit ist für solche ästhetische Formen gewis sehr empfänglich: mithin wäre gerade jetzt der constituirenden Liturgik ein großes Feld eröffnet. Es kann aber unser Beruf nicht seyn, Vorschläge zu machen, da wo es auf lebendige begeisterte That und Schöpfung ankommt. Vorschläge kann man machen zur Einrichtung einer Gesellschaft, zur Verfassung eines Staats, und überhaupt zu Allem, was nach Begriffen zu erkennen und zu beurtheilen ist. Kann man aber Vorschläge zu einem Heldengedichte, zu einem Gemälde machen, ohne dieses zugleich lebendig in der Idee zu schaffen, ohne selbst Dichter und Künstler zu seyn? Und wird ein Anderer nach solchen fremden Entwürfen dichten und bilden können? Alle Kunstlehre kann nur allgemeine Ideen und Aufgaben aufstellen, und muß es erwarten, ob und wie sie realisirt werden: so auch die Theorie des Cultus. Das Neuere und Bessere kann nur von heiligen Dichtern und Künstlern kommen, welche Gott mit Kraft und Begeisterung zu diesem Werk ausrüstet. Wohl aber muß die Frage seyn, wie wir der zu erwartenden schaffenden Thätigkeit Eingang in die Kirche und freien Spielraum verschaffen. Denn wie jetzt die Kirche bestellt ist, würde der größte Künstler ihr nicht helfen können, weil man seine Hülfe verschmähen würde. Unsere Kirche entbehrt der *freien Verfassung*, und kann daher sich nicht frei gestalten. Dies

leitet uns auf die dritte Sphäre der praktischen Theologie, nämlich die *hierarchische*.

Hier berühren sich Theologie und Politik, und das Verhältniß der Kirche zum Staate kommt in Frage. Doch ist die Sache sehr einfach, und kann im Allgemeinen sehr wohl vom theologischen Standpunct aus entschieden werden, zumal wenn wir die Geschichte zu Hülfe nehmen.

Die urchristliche Kirche war ein freier sittlicher Verein gleichgesinnter Menschen, durch Glauben und Liebe verbunden. Nachher gestaltete sie sich zu einem politischen Körper, der in Reibung und Gegensatz mit dem Staate trat, indem die damalige Staatsverfassung Kirchliches in sich schloß und die Kirche Rechtliches in sich aufnahm. Als die Staatsregierung christlich wurde, ging dieser politisch-kirchliche Körper in den großen Körper über, und es entspann sich zwischen dem Staatsoberhaupt und den Kirchenoberhäuptern der Streit um die höchste Kirchengewalt. Der Staat konnte die Kirche nicht von sich unabhängig lassen, weil sie in seine Sphäre eingriff, und die Kirche konnte ihm keine Herrschaft über die Gewissen einräumen. Eine Zeitlang siegte die Kirche, und riß sogar eine Art von Oberaufsicht über den Staat an sich. Als aber die Hierarchie des Papstthums durch diese und andere Anmaßungen sank, als die protestantische Kirche sich von der Gewalt des Papstes unter den Schutz der weltlichen Herrschaft flüchten mußte, ging die oberste Kirchengewalt an die Fürsten über. So lange nun diese in der lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche standen, war es ganz recht, daß sie die ihnen zu Gebote

stehende Gewalt dazu brauchten, die freie Entwicklung des Kirchenlebens zu schützen und zu leiten. Aber der Fehler war, daß sich so die Kirche nicht zu einem freien sittlichen Vereine umgestaltete, was sie ehemals gewesen war und ihrer Idee nach seyn soll. Sie blieb ein politischer Körper, und ward nun Staatsanstalt. Der Eintritt in die Kirche begründet das Bürgerrecht des Staats, und niemand kann jene verlassen, ohne auch diesen zu verlassen. Ob und wie es dahin kommen soll, daß die Kirche wieder ein freigeschlossener Verein, eine religiöse Innung werde, läßt sich jetzt kaum vermuthen. Wie das Verhältniß jetzt ist, muß zwischen der Staatskirche und dem großen Haufen, der zu ihr gehört, ohne in einer lebendigen Gemeinschaft zu stehen, und den kleinen Häuflein wirklich begeisterter und innig verbrüderter Christen unterschieden werden, und dieser Unterschied wird sich an jeder einzelnen Kirchengemeinde wiederholen. Die Aufgabe ist, diese letztere Gemeinschaft zur herrschenden zu machen, und in sie die politische Kirche aufzulösen. Zu dem Ende muß dieser immer mehr das Drückende und Hemmende ihrer politischen Form genommen werden, sie muß eine freie Verfassung erhalten. Es war ein Unglück, daß bei dem Uebergange des obersten Kirchenregiments an den Staat die zuletzt bestehende despotische Verfassung der Kirche, welche nur durch Unterdrückung der ursprünglichen demokratischen und aristokratischen aufgekommen war, in Gültigkeit blieb, und nicht, was bei einer so wesentlichen Umwandlung der Gesellschaftsverhältnisse der Kirche leicht hätte

geschehen können, mit der ursprünglichen Verfassung zu einer *constitutionell monarchischen* vereinigt wurde. Die Kirche mußte ihre eigene innere Verfassung wieder erhalten, diese aber unter die Regierung gestellt werden: jene mußte das freie innere Leben der Kirche schützen, diese ihr den äußern Schutz gewähren und ihre Einheit mit dem Staate bewahren. Wir hätten also zweierlei zu betrachten, erstens die innere Verfassung der Kirche, zweitens den Einfluß der Regierung auf dieselbe. Was die erste betrifft, so fließt aus dem christlichen Geiste der religiösen Freiheit und Gleichheit, daß eine aristokratische Verfassung, wie sie durch die Bischöfe gebildet wurde, unstatthaft ist; denn diese repräsentiren nicht die ganze Kirche, und sind nicht allein im Besitz des religiösen Geistes: aber die rein demokratische Verfassung ist eben so verwerflich, weil der große Haufe eben so wenig von diesem Geiste erfüllt handeln würde, und in der Regel erst zur Religion geführt werden soll, nicht aber schon in ihr lebt. Es bleibt also nichts übrig, als die *repräsentative* oder *ächt aristokratische* Verfassung: die frömmsten und erleuchtetsten *Prediger* und *Laien*, von der Gemeinde gewählt, müssen einen *Kirchenvorstand* bilden in jeder einzelnen Gemeinde, und Deputirte aus diesen einzelnen Kirchenvorständen einen *Landeskirchenrath*, welcher unmittelbar mit der Regierung in Verbindung steht, und durch welchen diese das ganze Kirchenwesen leitet. So von dem wahren Zustande, den Bedürfnissen und der Stimmung der Kirche unterrichtet, wird sie nie etwas gegen dieselbe unternehmen, und die freie

Entwicklung derselben nur befördern, nicht hemmen können. Was nun die Organisation dieses Kirchenregiments betrifft, so ist es ganz natürlich, daß sie einen Zweig der allgemeinen Staatsregierung ausmacht, so wie die übrigen Angelegenheiten des Staats jede einen solchen Zweig bilden. Diese Behörde muß aus Staatsmännern zusammengesetzt seyn über solchen, die zugleich in der Kirche als die Frömmsten und Erleuchtetsten anerkannt sind; und wir können uns gar wohl Theologen denken, welche durch politisches Talent und historisch politische Kenntnisse dazu geeignet wären; hinwiederum aber kann es auch Staatsmänner geben, welche durch Frömmigkeit und historisch theologische Kenntnisse zum wahren Heil der Kirche die Regierung derselben handhaben könnten. Indefs können auch verfassungsmässig Theologen als kirchliche Räte beigeordnet seyn, um das kirchliche Interesse zu vertreten.

Mittelst einer solchen freien Verfassung könnte es dahin kommen, daß die wahre freie innere religiöse Gemeinschaft sich nicht nur fester in sich selbst zusammenschlüsse, sondern auch auf den großen Kirchenkörper immer mehr Einfluß gewönne. Die wahre hierarchische Gewalt des Geistlichen ruht darauf, daß er dieser freien Gemeinschaft als Haupt und Führer vorsteht, in der Erkenntniß die erste Stelle behauptend und als Vorbild der Sittlichkeit glänzend. So wie er nun in diesem Gebiete herrscht, so wird er auch in dem großen Kreise der politischen Kirche seine Ueberlegenheit beweisen, und die starren Formen derselben immer mehr mit le-

bendigem Geiste durchdringen. Der Geist beherrscht immer die todte träge Menge, und ist durch eine freie Verfassung die Möglichkeit gegeben, daß sie dem Zuge desselben folgen kann, so wird sich bald ein freieres Leben gestalten. Die wahrhaft frommen und erleuchteten Geistlichen werden bei bestehender Wahlfreiheit an die Spitze der Kirche gestellt werden, und somit die Einigung der innern und äußern Kirche vermitteln. Die äußern Formen der Kirche werden sich nach und nach verjüngen, und ein ächter Geist der Verbesserung wird sich darin regen. Und so könnten wir uns der Lösung der großen Aufgabe nähern, welche dem Kirchenleben gestellt ist, im Staate als der rechtlich politischen Verbindung des Volks eine eben so umfassende, aber zugleich ganz freie sittliche Verbindung herzustellen, welche die Blüthe und Vollendung des Volkslebens wäre. Staat und Kirche dienen denselben Zwecken, jener mittelst der Gewalt, diese mittelst der Freiheit des Geistes: wie schön nun, wenn beide in richtigem Einklange mit einander ständen! Diese Aufgabe hat der altchristlichen Hierarchie, welche Politisches mit Kirchlichem vereinigte, vorgeschwebt, und von der Eintracht des Staats und der Kirche geht auch unser heutiges protestantisches Kirchenrecht aus; aber hier wie dort, ist diese Aufgabe falsch gelöst worden.

Auf dem Wege einer freien Verfassung ließen sich allein auf naturgemäße Weise kirchliche Verbesserungen einleiten, namentlich auch im Cultus, um zu diesem Thema wieder zurück zu kehren.

Wenn nämlich die Kirche das Bedürfniß

fühlte, eine Hauptveränderung mit ihrem Cultus vorzunehmen, so hätte man durch ihre Verfassung den Vorthail, daß dieses Bedürfnis öffentlich und allgemein von ihr anerkannt werden könnte: was jetzt gar nicht der Fall ist, indem man darüber nur einzelne Stimmen und subjective Urtheile vernimmt. Sodann könnte man auch die Ansicht der Kirche von der zweckmäßigen Verfahrungsart bei diesem Unternehmen ausmitteln. Die Regierung würde, ihrem wahren Vorthail gemäß, in Allem nur der Kirche folgen, oder höchstens das Beste auswählen, wenn Verschiedenheit der Meinung herrschte. Die zweckmäßigste Verfahrungsart bei Einführung eines neuen Cultus wäre nun, wie uns scheint, festzusetzen, was vom alten Cultus bleiben soll, und darüber würde man sich leichter vereinigen; für das neu zu bildende aber so lange den einzelnen Gemeinen die Freiheit des Versuchs und der Wahl zu lassen, bis etwas in der einen oder andern aufgestellt wäre, was allgemeinen Beifall erhielte und öffentlich sanctionirt werden könnte. Naturgemäß geht jedem Bildungsproceß ein Zustand der Gährung und des Schwankens voraus; unnatürlich ist es und nur durch willkürliche Gewalt zu bewirken, von dem einen festen Zustande zum andern gleich festen überzugehen. So wäre denjenigen, welche berufen sind, als Stifter eines neuen Cultus aufzutreten, das Feld eröffnet, wo sie thätig seyn könnten. Dieser anarchische Zustand würde nur dann unnatürlich und verderblich seyn, wenn es wirklich die Stimmung der Kirche nicht wäre, Neues zu bilden, wenn sie noch am Alten haftete. Unser Vorschlag ist also

also nur dann ausführbar, wenn die vorausgesetzte Stimmung für die Veränderung des Cultus factisch erwiesen ist: was eben nur durch eine freie Verfassung der Kirche entschieden werden kann.

Leichter lassen sich Vorschriften und Winke geben für die Ansicht und Behandlung der kirchlichen Feste und Ritus im Allgemeinen, ohne besondere Beziehung auf die damit verbundenen Cultusformen. Unsere Feste und Ritus sind uns alle von der Geschichte überliefert, und dadurch in unser kirchliches Leben eingeführt; manche aber sind selbst dem Material nach historischer Art, zum Andenken der christlichen Geschichte gestiftet. Zu diesen letzteren gehören die drei großen Feste: Weihnachten, Ostern und Pfingsten. Dafs hier die christliche Geschichte *ideal symbolisch* genommen werden müsse und könne, ist schon hinlänglich klar aus unseren übrigen Bemerkungen über die symbolische Behandlung der Geschichte Jesu und des öffentlichen Lehrbegriffs. Es ist die Erscheinung, der Sieg und die Herrschaft der christlichen Wahrheit, des göttlichen Geistes der Religion, was wir in jenen Festen feiern. Ist aber diese symbolische Deutung richtig, und ist die wichtige Wahrheit anerkannt, dafs Religion und Kirche dem öffentlichen Leben des Volkes angehören, dafs zwischen den religiösen und den politischen Ideen ein inniger nothwendiger Zusammenhang Statt hat (wie zwischen den religiösen und sittlichen Ideen, und wie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen überhaupt): so folgt daraus die wichtige Regel, dafs wir den christlichen Festen eine

volksthümliche Beziehung geben müssen, wodurch einer Seits die Religion erst recht ins Leben eingeführt und ihr Einfluss erweitert und gehoben, anderer Seits das öffentliche Leben veredelt und geheiligt wird. Und so könnte man die Feste auf folgende Weise fassen.

Weihnachten ist das Fest der Erscheinung des göttlichen Heils in der Menschheit und der Verklärung und Verherrlichung der menschlichen Natur durch ihre Verbindung mit der göttlichen, mithin der Idee der Bestimmung des Menschen und der Begeisterung angehörig. Schon längst ist es als *das Fest der Kinder*, als Sinnbild der in den Kindern aufblühenden schöneren Hoffnungen im Volke anerkannt; und so wie es in diesem Sinne im Familienkreise begangen wird, so sollte es auch im öffentlichen Cultus von dieser Seite gefasst und gefeiert werden. Ostern ist das Denkmal der siegenden Aufopferung Christi, mithin der siegenden Aufopferung und Heldentugend überhaupt. Sollen wir nicht alle mit Christo sterben und auferstehen, sollen wir nicht, wie er, für unsere Brüder das Leben lassen, um ein höheres Leben zu gewinnen? Ostern sollte daher zugleich das Fest der Märtyrer und Helden der Kirche und des Vaterlandes seyn, welche den Tod für Wahrheit und Recht gestorben, und den Siegerkranz des höheren Lebens erworben haben. Bisher behandelt man dieses Fest gewöhnlich einseitig als Symbol und Versicherung der Unsterblichkeit: man will diese gewinnen ohne Aufopferung; aber nur in der Idee der Erhebung über das irdische Leben erscheint die Kraft des Glaubens an die Unsterblichkeit.

Pfingsten ist das Fest der geistlich religiösen Begeisterung und Eintracht, und dessen Beziehung auf das Leben klar. Stets sollte mit ihm die Confirmation verbunden seyn, als die religiös patriotische Einweihung der Jugend. In der Voraussetzung, daß das öffentliche Leben im Staate mit der Religion nicht im Widersteit, sondern im schönen Bunde stehen soll, und in der Hoffnung, daß wir von nun an ein gesundes, von Gerechtigkeit und Wahrheit durchdrungenes öffentliches Leben erhalten, daß Gewaltthätigkeit und Hinterlist daraus weichen, daß wir künftighin das Schwert nur für das Recht ziehen werden: sollte mit der Confirmation der altdeutsche Gebrauch der *Wehrhaftmachung* verbunden werden. Sollte man vor dieser Verbindung des Weltlichen und Religiösen erschrecken, so denke man an die religiöse Einweihung der alten Ritter und an die heiligen Ritterorden, welches gewiß nicht die schlechtesten Institute des katholischen Mittelalters waren. Was dort mit dem Feudalwesen und der Hierarchie zusammenhing, das werde dem Geiste der protestantischen Kirche und dem neueren republikanischen Volksgeiste gemäß, rein menschlich und bürgerlich gefaßt. Jeder freie Bürger des Vaterlandes — und Leibeigene haben wir nicht mehr — werde zum Ritter *des christlichen Kampfes für Wahrheit und Recht* geweiht, und empfangе das heilige Schwert zur Vertheidigung der Ehre des Vaterlandes, der Gerechtigkeit und Wahrheit in Staat und Kirche, gelobend den Tod der christlichen Aufopferung. Schön ist es, daß die christlichen Hauptfeste alle *heiteren* und zugleich rein

menschlichen Ideen gewidmet, und dadurch geeignet sind, ein schönes, begeistertes öffentliches Leben zu begründen, wenn sie nur erst in diesem Sinne aufgefaßt und vorzüglich auch mit angemessenen Cultusmitteln ausgestattet wären.

Die Sacramente müssen auch in *ideal symbolischer* Bedeutung aufgefaßt und dargestellt werden. Der Unterschied des Sacraments vom gewöhnlichen Symbol besteht nur darin, daß ersteres göttlicher Einsetzung, unwandelbaren Bestandes und darum Gegenstand heiliger Scheu und Ehrfurcht ist, und daß aus diesen Gründen in der Betrachtung desselben der Glaube über den reflectirenden Verstand das Uebergewicht hat, und deswegen Bild und Sache nicht so klar und scharf geschieden werden kann, wie es wohl bei anderen Symbolen der Fall ist. Da aber die ursprüngliche Einsetzung selbst symbolisch ist (wie jetzt selbst lutherische Theologen öffentlich zu bekennen sich nicht scheuen), und, der Natur des menschlichen Auffassungsvermögens gemäß, das Ergreifen der dargebotenen geistigen Gabe um so mehr befördert wird, je lebendiger, klarer und angemessener das Bild ist: so entsteht für den Liturgen die Aufgabe, die symbolischen Zeichen der Sacramente, *als solche*, immer zweckmäßiger zu gestalten, und der symbolischen Idee näher zu bringen.

Die Taufe, welche zwar nicht nach ursprünglicher Einsetzung, aber doch nach einer sehr zweckmäßigen, historisch überlieferten Einrichtung, Kindertaufe ist, und als solche beinahe eine schönere Bedeutung hat, sei uns nicht mehr ein kirchlich politischer, nothwendig abzum-

chender Act des Privat- oder Familienlebens, noch auch ein mystischer Zauberact, sondern werde zu einer wahrhaft öffentlichen und gemeinsamen, Herz und Sinn ergreifenden Handlung erhoben. Die von der, ihrer endlichen Erscheinung anhängenden Sündhaftigkeit durch den göttlichen Geist der Religion zu reinigende, Gott und Christo zu Weihende Menschheit und die erhabene Bestimmung derselben werde den versammelten Christen dargestellt in dem rührend einfachen Bilde der zarten Menschenpflanze, welche mit dem reinigenden Wasser besprengt und geläutert, und Gott und seiner Gemeinde befohlen und dargeboten wird, und läuternd und begeisternd durchdringe diese Idee mit Hülfe erweckender Feierlichkeit die Herzen der Anwesenden, daß sie ihre eigene Taufe wiederholen, und als Taufzeugen den Bund religiöser Gemeinschaft mit dem künftigen Christen schließen, und in innigem Gebet den heiligen Geist um Beistand für ihn und sich anflehen. Daß die Kindertaufe zunächst für die anwesenden Erwachsenen erwecklich und erspriesslich, und es nur mittelbar kraft der kirchlichen Gemeinschaft für den Täufling sei, ist so klar, daß nur der todte herabgeerbte dogmatische Begriff es verkennen kann. Demungeachtet wird diese heilige Handlung noch immer nur nach diesem falschen Begriff gefeiert, und entbehrt daher auch ihrer rechten Kraft und Wirkung.

Am meisten aber verunstaltet und verwirrt durch dogmatischen Wahn und Spitzfindigkeit ist das Sacrament des Abendmahls. Merkwürdig, daß man sich über die Vorstellung der Ge-

genwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gestritten, und sich nicht in dem über allen Streit erhabnen Gedanken vereinigt hat, daß Brod und Wein nicht den Leib und das Blut Christi *schlechthin*, sondern in sofern sie für unsere Sünden hingegeben sind, mithin den *Versöhnungstod Jesu* versinnbilden sollen, daß also von einem Genuß des Leibes und Blutes Christi nur in sofern die Rede seyn kann, als wir uns die durch jenen Tod erworbene Versöhnung aneignen. Freilich ist schon sehr früh das Fleisch und Blut Christi im Abendmahl auf seine Menschwerdung bezogen, und dessen Genuß von der Gemeinschaft mit ihm überhaupt verstanden worden; und es ist wahr, daß der geopferte Leib einen lebendigen und der Tod ein Leben voraussetzt, mithin die Gemeinschaft dieses Todes eine Gemeinschaft mit Christo überhaupt mit sich führt: aber eine von der biblischen Gestalt des Symbols abweichende Wendung ist dieß immer, und es ist rathsam zu jener wieder zurückzukehren. Aber selbst diese Ansicht angenommen, so kann nur der Genuß des Brodes und Weines durch den Glauben den Genuß des Leibes und Blutes Christi geben, so wie die Einsetzungsworte, als das Zeichen dieses Glaubens, das Brod und den Wein erst weihen; und es zeugt von einer geringschätzigen Ansicht vom Glauben und dessen Wahrhaftigkeit, wenn man einen damit empfangenen Genuß nicht für eben so viel hält als den Genuß mit den Sinnen. So wie nun die Bedeutung dieses Sacraments getrübt und verrückt worden, so ist auch dessen Form und Feier sehr verunstaltet. Der Prote-

stantismus kann, seiner Tendenz zum Urchristenthum nach, nichts für constitutiv in dieser Sache erkennen, als die Relation der Evangelisten und des Apostels Paulus, und darum hat er mit Recht die willkürlich entzogene zweite Gestalt des Kelches zurückgenommen: warum aber ist er bis jetzt, zumal in der lutherischen Kirche, bei der steifen unbrüderlichen Austheilung durch den Priester stehen geblieben, und nicht zu der ursprünglichen Form des Liebesmahles zurückgekehrt? Zu Luthers Zeit war diess vielleicht noch nicht thunlich; aber jetzt, bei der vielmehr verbreiteten Kenntniss des Urchristenthums, sollte es geschehen. Doch stellt sich uns selbst eine Bedenklichkeit dar. Die Feier des Liebesmahls setzt brüderliche Liebe und Eintracht unter den Theilnehmenden voraus: eine solche aber hat nur Statt in kleinen separatistischen Gemeinen. So lange nun die christliche Kirche separatistisch war, bestand auch die Feier des Liebesmahls; als sie aber zur grossen herrschenden Kirche wurde, verlor sie sich. Nun fühlte aber doch die katholische Kirche das Bedürfniss eines solchen einigenden Actes, worin die ganze Gemeinde, wie am Tische des Herrn, sich vereinigt fände: und so entstand der *repräsentative* Ritus der Messe. Die protestantische Kirche hatte anfangs offenbar wieder etwas von der separatistischen Natur der urchristlichen Gemeinde, und feierte daher das Abendmahl als Communion, im Geiste, wenn auch nicht in der Form, der Liebesmahle. Jetzt aber ist die Sehnsucht und der Drang nach diesem Ganusse ziemlich erkaltet, und Viele mögen gar nicht daran Theil nehmen, schon darum,

weil die Gemeinschaft in dieser Handlung durch die Größe der Gemeinen und die Verschiedenheit der Individuen aufgehoben und störend geworden ist. Wenn, wie wir oben in anderer Beziehung gewünscht haben, in der großen Kirche sich wieder separatistische Vereine bilden wollten, so würden wir auch wieder die ächte Communion beim Abendmahl erhalten; aber auch dann wäre ein Einigungssymbol für Alle zu wünschen. Sollten wir vielleicht mit der Zeit auch dahin kommen, das Abendmahl repräsentativ zu gestalten, und wäre dieses vielleicht das Mittel einer Kirchenvereinigung mit den Katholiken, vorausgesetzt, daß diese von ihrer Opfermesse ablassen, und einen vom Aberglauben freien symbolischen Ritus mit uns zugleich aufstellen wollten? Doch überlassen wir dieses der Zeit, und suchen wir nur, so viel an uns ist, den inneren Sinn und Geist dieses Sacraments recht zu fassen, wodurch das bessere Aeußere von selbst herbeigeführt wird. Ist der Versöhnungstod Jesu die darin dargestellte Idee und besteht der wahre Genuß desselben in der Erfassung und Aneignung der Versöhnung und Gnade Gottes: so ist klar, daß die Grundidee nach unserer Terminologie die der Ergebung und Andacht ist. Während daher dem Sacrament der Taufe ein heiterer Charakter zukommt, ist diesem ein ernster eigen. Da aber im Beispiel Christi die Aufforderung zur Aufopferung für unsere Brüder liegt, und da wir uns in Gemeinschaft mit unseren Brüdern des Aufopferungstodes Jesu erinnern, und dessen Wirkung gemeinschaftlich genießen: so geht die ernste Stimmung der Ergebung auch wie-

wieder in die heitere, begeisterte der Liebe über. Bei Anwendung der unterstützenden Cultusmittel des Gesanges und der Musik müßte auf diesen Charakter Rücksicht genommen werden.

Die *Beichte* kann kaum unter den Symbolen eine Stelle behaupten. Ihr symbolisches Material besteht bloß in dem declarativen Act der Sündenvergebung, und wie wenig dieser den Charakter symbolischer Anschaulichkeit habe, ist klar. Er erhält nur dann seine Wirksamkeit, wenn die Geistlichen entweder eine priesterliche Autorität, wie bei den Katholiken, haben, wo er dann aber auch den Aberglauben befördert, oder wenn sie des vertraulichen Ansehens von Gewissensrathen genießen, was aber immer gewissermaßen dem Separatismus angehört, und im großen öffentlichen kirchlichen Leben keine Stelle findet. In Hinsicht auf den allerdings zu pflegenden Separatismus kann die Privatbeichte für diejenigen, die ihrer bedürfen, stehen bleiben, für diejenigen aber, welche nur in der großen symbolischen Kirchengemeinschaft leben wollen, ist die allgemeine Beichte allein zweckmäßig. Da bei der Selbstprüfung theils der Glaube und die Andacht, theils die (verständige) Ueberzeugung und Reflexion in Anspruch genommen wird: so muß der Cultus der Beichte theils ästhetisch (musikalisch), theils belehrend seyn, und es ist höchst unzweckmäßig, Alles nur durch die Rede des Predigers erreichen zu wollen. Die dabei zu beabsichtigende ästhetische Stimmung ist ebenfalls die der Ergebung, jedoch in ihrer stärksten erschütterndsten Gewalt. Hier soll der Sünder die Last seiner Schuld und die Unseligkeit, welche sie

mit sich führt, ganz fühlen, und den Trost der Versöhnung soll er erst ganz im Abendmahl empfangen.

Betrachten wir den Cultus als bestehend, so tritt dann die *administrative Liturgik* ein. Schon durch die Verfassung der Kirche würde der Liturg gehalten seyn, es fordert es aber auch die Theorie, die Formen des Cultus, als etwas Oeffentliches und Gemeinsames, ungeändert und fest stehen zu lassen. Aller Ritus erhält seine vorzügliche Kraft und Bedeutung durch das Feste und Alterthümliche seiner Form, und darin liegt ein Haupthinderniß der Einführung eines neuen Cultus. Tauf- und Trauacte mit der paraphrasirenden und commentirenden Rede des Predigers, wie sie jetzt so häufig gehalten werden, sind etwas Widersinniges, und so jeder Ritus, in dem nur das Subjective hervortritt. Etwas anderes ist es, wenn in Zeiten der neuen Gestaltung ein Johannes der Täufer mit einem neuen Ritus hervortritt, als Prophet und Reformator, oder wenn, wie wir verlangt haben, eine allgemeine Wiedergeburt des Cultus und somit Freiheit desselben zugelassen wäre. Dann müßten aber die schaffenden Liturgen auf etwas Objectives hinstreben, und nicht in jedem Act Varietät beabsichtigen. Indes kann auch ein objectiver fester Cultus dem Liturgen noch einen gewissen Spielraum für die Abwechslung gestatten, zumal in der Verknüpfung des dogmatischen mit dem symbolischen Cultus. Gesänge, Gebete, die sich auf die Predigt, auf die Veranlassung des Tages beziehen, sind gewiß sehr zweckmäßig; doch müßten solche freie Formen sich immer an die Grund-

form anschließen, und den Charakter der Freiheit nicht der Willkür, tragen. Alles Einzelne dieser Art kann nur in Beziehung auf den bestehenden Cultus seine Bestimmung erhalten.

Somit glauben wir gezeigt zu haben, daß die ästhetisch ideale Ansicht der Religion und die symbolische Behandlung der Geschichte und Lehre nach diesen Ideen in der religiösen Natur des Menschen, im Geiste des Christenthums, in der historischen Entwicklung desselben, im Geiste der Zeit ihre Nothwendigkeit, und zur schönen lebendigen Umgestaltung des Kirchenwesens ihren Nutzen habe. Ist unsere theologische Ansicht und Verfahrensart christlich und zeitgemäfs, so wird sie sich durch sich selbst geltend machen; wo nicht, so mag sie als individuell und irrig von der Zeit ihr gebührendes Urtheil empfangen.

Druckfehler.

Seite 12 Zeile 5 von unten, lies *dem* statt: *den*.

— 49 — 15 v. o. l. *einen* st. *seinen*.

— 49 — 21 v. o. l. *erschiene* st. *erscheine*.

— 50 — 13 v. o. l. *Vorurtheile* st. *Vorthteile*.

— 52 — 10 v. o. l. *jedes* st. *jede*.

— 53 — 14 v. o. l. nach *aufzulösen*: *und*.

— 54 — 8 v. u. l. *aus* st. *auch*.

— 57 — 1 v. o. l. nach *wählen*: *darf*.

— 58 — 16 v. o. l. *Beschränkung* st. *Bestreitung*.

— 58 — 17 v. o. l. *das* st. *der*.

— 58 — 7 v. u. l. *Bewährung* st. *Bemühung*.

— 77 — 12 v. u. l. *dem* st. *den*.

— 82 — 2 v. u. l. *Künstlerischen* st. *Kunstreichen*.

— 95 — 4 v. o. l. *roh* st. *recht*.

— 96 — 18 v. o. l. *neue* st. *nur*.

— 98 — 16 v. o. l. *erschienen* st. *erscheinen*.

— 113 — 11 v. u. l. *dem* — — *entziehen* st. *den* — —
erziehen.

— 119 — 14 u. 15 v. u. streiche die Klammern weg.

— 122 — 8 und 9 v. u. l. *allem* st. *allen*.

— 133 — 7 v. o. l. *eine* st. *einer*.

— 148 l. Z. l. *nationaler* st. *nationale*.

— 150 Z. 13 v. o. l. *des* st. *der*.

— 248 — 5 v. o. l. *freye* st. *strenge*.

Fremd

Wette, Wilhelm Martin Leberecht <<de>>,

Über Religion und Theologie Erläuterungen zu seinem Lehrbuche der Dogmatik

Berlin 1821

Dogm. 1091 db

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399892-5